

FRENYÓ ZOLTÁN
KORFORDULÓN
Filozófiai tanulmányok

A címlapon: Római ezüst denarius, előlap. Ianus-fej.
Felirat: M. FOVRI. L. F = Marcus Furius Lucii Filius = Marcus Furius, Lucius fia.
Ag 3,80 g. Kr. e. II. sz. 2. fele.

FRENYÓ ZOLTÁN

KORFORDULÓN

Filozófiai tanulmányok



Magyar Tudományos Akadémia
Bölcsészettudományi Kutatóközpont
Budapest, 2015

◆ 1. AZ EMBER A VILÁGBAN ◆



◀ A Természet az Ifjúságot jelképező kutyával hajtja az emberi életet jelképező szarvast
(1495–1500 körül)
Metropolitan Museum of Art, New York

Természet és emberi természet¹

A világ és az ember

Amikor Immanuel Kant meghalt, sírjára saját emelkedett szavait vették, amelyeket „A gyakorlati ész kritikája” zárszavában ekképpen fogalmazott meg: „Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolkok rájuk: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.”² Ezek a filozófia érdeklődésének irányai, a mindenség két része: a világ és az ember.³ A filozófia legjobb hagyománya kezdettől máig erre fordítja figyelmét. A gondolkodó ember, amióta csak öntudatra ébredt, igyekszik megismerni és megérteni a világot, amelyben él, és önmaga természetét, amely életét alakítja.⁴ Ez a törekvés az emberi kultúra egészén végigvonul, a *tisztánlátásra* és a *cselekvőképességre* azonban az embernek a mai korban nagyobb szüksége van, mint valaha. A mai kor problémái ugyanis radikálisan különböznek az elmúlt korok bármilyen nehézségeitől, mivel civilizációjának a természetre gyakorolt hatásával *az ember a természet valóságos alakító tényezőjévé lett*. Parancsolóan szükségessé vált ezért, hogy az ember újra-gondolja a világban elfoglalt helyét, s hatékonyan le tudja vonni tudományos és filozófiai felismeréseinek erkölcsi, gazdasági, politikai és társadalomelméleti konzekvenciáit. Az alábbiakban ezt a kérdéskört szeretném némileg megvilágítani a filozófia néhány klasszikus eszméjének segítségével.

Természet és szellem

A filozófia történetét végigkíséri egyrészt a világ rendezett vagy rendezetlen voltának kérdése, másrészt e bármelyik értelmezésben felfogott világ és a rend szellemében működő emberi értelem viszonyának, vagyis megfelelésének avagy különbözőségének problémája. A korai görög hülozoizmus, vagyis az eleven természet eszméje a megfelelésnek

¹ Előadás „A tudomány az élhető Földért” című, a Magyar Tudomány Ünnepe tiszteletére megrendezett konferencián. Tomori Pál Főiskola, Kalocsa, 2008. XI. 27. Megjelent: Valóság, 2010/6. 40–46.

² Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája. Gondolat, Budapest, 1991. 289.

³ Kant látókörében az Abszolútum, az Isten kérdése másutt és másként tematizálódik; e probléma jelen témánkon kívül esik.

⁴ Max Scheler: Az ember helye a kozmoszban. Osiris, Budapest, 1995.; Brandenstein Béla: Az ember a mindenségben, I–III. Budapest, 1936–1937.; Nyíri Tamás: Az ember a világban. Szent István Társulat, Budapest, 1981.; Coreth, Emerich: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. Tyrolia, Innsbruck – Wien, 1984.⁴; Pannenberg, Wolfhart: Mi az ember? Korunk antropológiája a teológia fényében. Egyházfórum, Budapest – Luzern, 1998.²

adott alapot; a logosz jegyében kifejlődő gondolkodás a világ Logosza és az ember logosza közti párhuzamot hirdette; a világban élő ember mint a makrokozmoszban élő mikrokozmosz találta meg a helyét akkor is, ha a görög kultúra az „ananké”, az emberrel szemben álló végzet eszméjét is felmutatta. Természet és szellem egysége hosszú út után talán Schelling azonosságfilozófiájában találja meg legkifejlettebb formáját.⁵ A filozófiatörténet széles irracionalista áramlata viszont természet és szellem szembenállását hirdeti. Klages vitalista filozófiája azután szellem és lélek ellentétét vallja.⁶ De nemcsak az irracionizmus, hanem már a kora újkori racionalizmus is tragikus fordulatot hozott természet és szellem viszonyának értelmezésében, hiszen a test és a lélek éles karteziánus dualizmusa szinte megoldhatatlanná tette a kettő együttműködésének, vagyis e két különböző természet egymásra hatásának problémáját.⁷ A modern fizika az univerzum rendezetlenségének növekedését tanítja, ez pedig szemben áll az emberi szellem rendre irányuló természetével.

A görög szemlélet a büszkeség mellett is alapvetően alázattal tölti el az embert a természettel szemben. A kereszténységnek a világhoz való viszonya jellegzetes kettősséget hordoz. Egyrészt a transzcendens perspektíva és a keresztény platonizmus szellemében a földi lét mint másodlagos szintér, olykor csupán mint siralomvölgy jelenik meg, másrészt a teremtet világnak mint jónak a tana a világ megbecsülését s az ember földi küldetésének értékét vonja maga után. Az ember így részben egy transzcendens honnak, részben e földi létnek a polgára. Az antik és a középkori ember egyaránt tudatában van az ember parányi, esendő mivoltának és egyedülálló, kitüntetett szerepének. A modern kor a hamis felvilágosodás jegyében az ember öntörvényűségét, az ész uralmát, a tudomány mindenhatóságát (scientizmus) hirdeti; ekkor a harmóniára törekvés helyett s a válságjelek sűrűsödése előtt a természet legyőzendő, kihasználható és kiaknázandó terpeként tűnik föl. Ez a szemlélet a forrása a lenyűgöző eredmények mellett azoknak a mérhetetlen károknak és aggasztó veszedelmeknek is, amelyekkel ma kell szembenéznünk (környezetszennyezés, éghajlatváltozás, energiatartalék, vízkészlet, élelmiszer-biztonság). Itt az ideje, hogy mélységében felfogjuk, valójában megértjük és igazán komolyan vegyük azt a – keresztény tanítással teljesen megegyező – antik bölcsességet, amely a görög „hübrisz” és a latin „superbia” szavakkal megnevezve a legnagyobb emberi bűnt a korlátatlanságot nem ismerő és ezért pusztulást hozó gőg, dölýf, önteltség magatartásában jelölte meg, amelyet az antik istenek a mitológia számos története szerint a legkíméletlenebbül megtoroltak.

⁵ F. W. J. Schelling: Az emberi szabadság lényegéről. T-Twins, Budapest, 1992.; M. Heidegger: Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről. T-Twins, Budapest, 1993.

⁶ Noszlopi László: A szellem vádlója. Ludwig Klages filozófiája. Budapest, 1936.

⁷ Vö.: Descartes: A lélek szenvedélyei, XXXI. cikkely. Ictus, Budapest, 1994. 50.; A karteziánizmus hagyományos dualista értelmezésének revidálására, vagy legalábbis magánál Descartes-nál test és elme – a korábbi értelmezésekhez képest – szorosabb egységének képzetére nézve újabban ld.: Schmal Dániel: A kezdet nélküli kezdet. Descartes és a karteziánizmus problémái. Gondolat, Budapest, 2012. 171. skk.

Az emberi természet

Örök vita folyik arról, hogy az emberi természet vajon állandó-e vagy változik az idők során. Kétségtelennek látszik, hogy azonosság, hasonlóság és különbség egyaránt fellelhető az egyes korok embereinek természete között. További visszatérő vitatéma, hogy vajon az adott, öröklött, vagy a szerzett, illetve kifejlesztett vonások játszanak-e döntő szerepet jellemünk formálódásában. Az állandóság és a változás végletei között továbbá az embert lehet teremtetten mivoltában, biológiai fejlődésében, illetve merő történetiségében (historizmus) felfogni és ábrázolni. A gondolkodás tárgya volt, hogy az ember eredendően jónak, rossznak vagy közömbösnek tekintendő-e, létezik-e tudati fejlődés és erkölcsi tökéletesedés, illetve lehetséges vagy tényleges javulásának és romlásának emberi mivoltában vagy civilizációjában keresendő-e az okai.⁸ Ezekre a kérdésekre a válaszadást nagyban megalapozza az a gehleni elv, amely az embert mint úgynevezett hiánylényt (Mängelwesen) fogja fel, aki maga alkotja meg ilyen vagy olyan természetét, továbbá saját világát.⁹ Ezen nyugszik a nevelés elmélete és a kultúra filozófiája. Egyébként már Petrarca megfogalmazta: „Az ember a legnélkülözőbb, ő szenved leginkább szükségét.”¹⁰

A „második természet” tanítói

A saját természetét kialakító ember eszméjét a filozófia történetének sok klasszikus alakja megfogalmazta a kezdetektől máig terjedően. Démokritosz szerint: „A természet és a nevelés hasonló. Ugyanis a nevelés átalakítja az embert, de ezen átalakítás által természetet teremt.”¹¹ Arisztotelész az erényessé válás menetében az értelmi felfogás mellett a hozzászokás, ezen keresztül a kíváncsú lelki alkat kialakításának fontosságát hangsúlyozta (hexis, habitus). Mint írja: „Nem természettől, de nem is természet ellenére fejlődnek ki bennünk az erények, hanem természettől fogva úgy vagyunk alkotva, hogy befogadhatjuk őket, viszont csak a szokás által lehetünk bennük tökéletesek.”¹² Nem sokkal később hozzáteszi: „Igen nagy különbséget jelent, hogy már ifjú korunktól fogva így vagy úgy vagyunk-e szoktatva, sőt mondhatjuk, minden ezen fordul meg.”¹³ Ebben a szellemben méltatja a nevelés és a kultúra fontosságát Plutarkhosz, Erasmus, Herder is.

Giovanni Pico della Mirandola a reneszánsz öntudatával a Teremtőt beszélgetve így jellemzi az ember természetét: „Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntéssé és rangod értelmében magad alakítsd ki. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba,

⁸ Krzysztof Michalski (szerk.): A modern tudományok emberképe. Gondolat, Budapest, 1988.

⁹ Arnold Gehlen: Az ember. Gondolat, Budapest, 1976.

¹⁰ Petrarca: Secretum, 2. Budapest, 1999. 56.

¹¹ Démokritosz: B 33. töredék. Görög gondolkodók, II. köt. Kossuth, Budapest, 1992. 78.

¹² Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, 1103 a. Európa, Budapest, 1987. 33.

¹³ Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, 1103 b. Európa, Budapest, 1987. 35.

és újjászülethetsz a felsőbb, isteni világba.”¹⁴ Pascal beszél kifejezetten az ember második természetéről, amelyet a képzelet és a szokás teremt.¹⁵ Kijelenti: „A szokás a mi természetünk”¹⁶, s rámutat: „Semmi nincsen, amit ne tudnánk természetünkkel tenni; s nincsen semmi olyan természetes, amit ne tudnánk elveszíteni.”¹⁷

Az objektiváció

Az ember természetének, saját világot alakító tulajdonságának, társas mivoltának és történetiségének döntő kategóriája tárgyiasító, azaz objektivációs tevékenysége. A tárgyiasítás folyamatát főleg Hegel világította meg, amikor végigkísérte a szellem külsővé válásának, tárgyiasulásának útját a világban és a történelemben. Az eszmét leginkább „A szellem fenomenológiája”¹⁸ és a „Jénai reálfilozófia”¹⁹ című műveiben fejt ki. Az objektiváció alatt a következőket értjük: Az ember tudása és alkotó tevékenysége (tehát szelleme) tárgyakban ölt testet (szerszámok, épületek, művészet, könyvek). Ha a tárgyakat vallatóra fogjuk, mesélni fognak (régészet, néprajz). Főként pedig: mivel a tudás egy bizonyos szintje rögzül és megőződik egy adott tárgyban (kőbalta stb.), továbblépni, tökéletesíteni már onnan lehet, s nem kell minden nemzedéknek előlről kezdenie a tapasztalatszerzést és az erőfeszítéseket, a gondolkodást. Az állat nem lép túl tárgyain, nem fejleszti, nemzedékei ugyanazt művelik. Az ember a tárgyiasítás által humanizálja környezetét (kert, földművelés, ház, település stb.) és von maga köré egy újabb második természetet, saját kultúráját és civilizációját. Innen ágazik el a kérdés, hogy ez a humanizált, emberarcúvá tett környezet milyen mértékben mesterséges, mennyiben őriz harmóniát vagy kerül szembe a nagy természettel.

A mesterséges civilizáció

Talán tanulságos lesz, ha felidézek egy érzékletes tudósítást a mesterséges, emberidegen civilizáció egyik példájáról. A látélet így szól: „Ki tudná szavakkal lefesteni a földkerekség legszomorúbb és legzajosabb városát, a kisebb-nagyobb szennyvízcsatornákat, amelyek az egész világ piszkától áradnak! Ki tudná szavakkal kifejezni azt, ami lépten-nyomon hányingert okoz: a bűzlő sikátorokat, az undok disznókat, a hamis kutyákat, és azt, ahogyan a kerekék zörögnek a falakhoz ütődve, ahogyan a szekerek zötykölődnek a mellékutcákon! Oly sokféle ember van itt, annyira rémisztő látványt nyújtanak a koldusok és az őrzöngő gazdagok! Azok szomorúan ücsörögnek, ezek pedig örvendeznek, tétlenségükkel dicsek-

¹⁴ Az ember méltóságáról. Reneszánsz etikai antológia. Gondolat, Budapest, 1984. 214.

¹⁵ Pascal: Gondolatok, 82; 93. Gondolat, Budapest, 1987. 37.; 45.

¹⁶ Pascal: Gondolatok, 89. Gondolat, Budapest, 1987. 44.

¹⁷ Pascal: Gondolatok, 94. Gondolat, Budapest, 1987. 45.

¹⁸ Hegel: A szellem fenomenológiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 22–23.

¹⁹ Hegel: Jénai reálfilozófia. Ifjúkori írások. Gondolat, Budapest, 1982. 316.

szenek, pöffeszkednek. Annyiféle ember van itt, oly sokféle öltözik, hatalmas a nyüzsgés és a láрма és az emberek lökdösődése. Mindezek elbágyasztják azokat, akik kellemesebb látványhoz szoktak; elragadják a fennkölt lélek nyugalmát, és megakadályozzák a tudományok ápolását. Szabadítson meg engem Isten sértetlenül ebből a hajótörésből, amelyben körülnézve gyakran úgy tűnt, élve szálltam a pokolra.”

Csekély változtatással akár mainak is gondolhatnánk e panaszt, pedig e sorok a XIV. század közepéről, Petrarca tollából származnak.²⁰ Két dolgot kell itt szem előtt tartanunk. Az egyik a reményvesztettek és kétségbeesők számára szolgálhat vigaszul. Eszerint nem kell feltétlenül abszolutizálnunk mai problémáinkat, mert látható, hogy az ember az elmúlt korokban is az éppen adothoz alakít ki totális viszonyt, teljes körű értékítéletet. A másik szempont mégis a legkomolyabb aggodalomra ad okot, mert a korok civilizációit objektív módon mérlegre téve megmutatkozik, hogy példánkkal ellentétben a jelenkori nagyváros és ipar működése mérhetetlenül pusztítóbb, mint korábbi megfelelői.

A planetarizáció

Az ember – éppen, mivel minőségileg több, mint pusztán biológiai lény – az élővilág történetében páratlan módon színrelépése óta különlegesen rövid és egyre gyorsuló idő alatt beborította a Földet, s civilizációjával a Föld életének egyik meghatározó tényezőjévé vált. A Földnek ember általi beborítását Pierre Teilhard de Chardin S. J. planetarizációnak nevezte. Teilhard de Chardin evolucionista szemléletében az embert kozmikus perspektívába állította, a Föld történetét három periódusban, az Anyag, az Élet és a Gondolat szakaszai szerint magyarázta. „Az emberi jelenség” című művében kijelenti: „Az ember nem más, mint maga az öntudatra ébredt evolúció.”²¹ Alapvető meglátását így fogalmazza meg: „Az ember már nem a világegyetem központja, ám, ami sokkal nagyszerűbb, a hatalmas biológiai szintézis felfelé ívelő nyílvevseje.”²² Majd pedig figyelmeztet e felismerés etikai konzekvenciáira is: „Lassanként ráébredtünk, hogy valami kibontakozik általunk a világban, talán akarattunk ellenére. S ami még súlyosabb, arra is ráébredtünk, hogy ebben a nagy játszmában mi vagyunk a játékosok s egyben a kártyák meg a tét is. Semmi sem folytatódik többé, ha felkelünk a játékasztaltól. És semmi sem kényszeríthet bennünket arra, hogy ülve maradjunk.”²³

²⁰ Petrarca: *Secretum*, 2. Budapest, 1999. 77–78. A szóban forgó város nehezen azonosítható: talán Róma, de Petrarca változatos élete s a mű datálásának problémái miatt nem lehet kizárni Avignon, Vaucluse, Róma, Nápoly, Firenze, Milánó, Padova, Velence városait sem. Vándorló életét Petrarca maga is Odüsszeusz sorsához hasonlítja: „Mindeddig úgyszólván állandóan úton voltam, s úgy látom, hogy bolyongásomat Ulyxes bolyongásához lehet hasonlítani.” Petrarca: *Epistolae familiares*, I. 1. Ld.: Kardos Tibor: *Petrarca levelei*. Gondolat, Budapest, 1962. 19.

²¹ Teilhard de Chardin: *Az emberi jelenség*. Gondolat, Budapest, 1980. 273.

²² Teilhard de Chardin, i. m. 277.

²³ Teilhard de Chardin, i. m. 284–285.

Felelősség és gátlás

Vajon képes-e azonban az ember, s alkalmas-e az emberi természet ilyen nagyfokú felelősség elviselésére? Már nem pusztán egyes birodalmak és civilizációk hanyatlásáról és újak felemelkedéséről van szó, mint az eddigi történelem folyamán, hanem az egész emberiség sorskérdéseiről. A természet automatizmusával szemben az ember alkotta globális problémák maguktól nem korrigálódnak, hanem elemésztki létfeltételeinket. Csak az ember, aki elindította, tudja megállítani is ezeket a folyamatokat. Az értelem és az erkölcs kell, hogy szerepet kapjon egyéni és kollektív szinten egyaránt. A nehézség abban áll, hogy e két esetben mégsem ugyanarról az emberről van szó.

Konrad Lorenz, a nagyszerű etnológus érzékletesen írja le, hogy a farkasok viadala (és a kutyák harca) során a legyőzött fél végül felkínálja a nyakát, mire a győztesben egy olyan tökéletes gátlás lép fel, ami miatt egyszerűen képtelen lesz a halálos harapásra, s a vesztest futni hagyja.²⁴ A természet a fölösleges pusztítást nem engedi. Az emberi társadalomban ennek a nyoma a lovagiasság, az újabb korokban azonban az emberi együttélésben a szociális gátlás jórészt megszűnt. Bibó István (akit tudvalevőleg a nemzetközi államközösség bénultsága is erősen foglalkoztatta²⁵) az európai társadalomfejlődést elemezve kimutatta, hogy erőszak csökkenése a társadalomszerveződésben a XVIII. századig tartott.²⁶ Ő a tendencia megszakadását a francia forradalomban jelölte meg, de talán általánosabban is megfogalmazhatjuk: a civilizációban, az objektívalódott világban a fegyverhasználatról az embertelen (illetve csupán egyéni vagy rétegérdekeket szolgáló) intézkedésekig a közvetítések átláthatatlan és átérzhetetlen szövevénye alakult ki (elidegenedés), amelyek következtében a cselekvőben nem léphet föl megfelelő önkorlátozó gátlás. Nem kell Rousseau hívévé szegődnünk ahhoz, hogy elmondhassuk: a civilizáció ebben az értelemben valóban erkölcsi világunk kárára fejlődik.

Civilizáció és kultúra

Az ember alkotta világban joggal szokás megkülönböztetni egymástól a technikai civilizációt és a szellemi-erkölcsi kultúrát.²⁷ (Megjegyzendő, e két fogalom nálunk a német felfogás nyomán kapott tartalmat, míg a francia és angol fogalomhasználat ennek nagyjából a fordítottja: kultúra alatt inkább anyagi kultúrát, civilizáció alatt kifejlett társas együttélést értenek.) Könnyen belátható, hogy önmagában a technikai civilizáció csodálatos fejlődésen ment keresztül. Ez az ész büszkesége. Az erkölcsi, lelki és szociális kultúra világa azon-

²⁴ Konrad Lorenz: Salamon király gyűrűje. Gondolat, Budapest, 1970. 168–169.; ld. még Uő: A civilizált emberiség nyolc halálos bűne. Ikva, Sopron, 1988.

²⁵ Bibó István: A nemzetközi államközösség bénultsága. Válogatott tanulmányok, IV. köt. Magvető, Budapest, 1990. 283–681.

²⁶ Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. Válogatott tanulmányok, III. köt. Magvető, Budapest, 1986. 39–40.

²⁷ Vö.: Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, 7. tétel. In: Uő: A vallás a pusztaság határain belül és más írások. Gondolat, Budapest, 1974. 73.

ban ilyen haladást nem mutat föl. Csak a progresszivisták, túlzóan racionalisták, utópikus ideológiák hirdették, hogy korábbi sötét korszakokhoz képest megteremtik a sokoldalúan, sőt a szocialista-kommunista propaganda szerint a minden oldalúan fejlett, felvilágosult személyek társadalmát. Hasonlóan helytelen azonban a tudás és az erkölcs szembeállítása is, miként azt Rousseau hirdette.²⁸

Ezekkel szemben az embert történelmének kezdetei óta végigkísérő alapvető értékei, s bár kétségtelenül létezik például jogfejlődés, mégis *a szolgaság új formái és a felelőtlenség (a szerveződés hatékonyságával és az elidegenedéssel) sokszor súlyosabbak, mint az elmúlt korokban.* Ma sokan megirigyelnék például az antik rabszolga jogállását (igaz, ennek igen sok fajtája volt), aki bár híján volt a szabadságnak, mégis létbiztonságban élt, s akit bizonyos idő után illetett felszabadítani, vagy éppen a középkori jobbágy helyzetét, aki tizedével, kilencedével és néhány egyéb kötelezettségével összehasonlíthatatlanul kevesebbet adózott, mint a mai átlagpolgár.

Kormányozhatóság és megértés

Akik az újkorban az emberi nem haladásáról és a szabadság üdvös növekedéséről beszéltek, egy általános polgári állapot és egy egységesen kormányozható emberi világ perspektíváját vázolták föl. A világ azonban ma egységesen kormányozhatatlan. Azok az erők, amelyek a globális problémákat szülték, az államok fölé emelkedve nagyrészt ellenőrizhetetlenül fejtik ki hatásukat. A modern kor legnagyobb problémája az, hogy magának a gazdaságnak a világa, amely a tradicionális társadalmakban beágyazott állapotban találta meg a helyét és a közösség motivációi szerint működött, most elkülönült, kiszabadult és a maga logikája szerint gyúri maga alá a társadalom egészét.²⁹ Az emberiség fő feladata a gazdaság egész világának újbóli társadalomba-ágyazása. Még homályos kérdés, hogy ennek milyen új formája lehetséges.

Giambattista Vico nevezetes tétele, hogy mivel a társadalmi világot emberek alkották, ezért azt megismerni is képesek.³⁰ Ugyanakkor maga is beszél arról (megelőlegezve az „ész cselének” hegeli fogalmát), hogy az egész történelem menete „gyakran különbözik azoktól a különös céloktól, amelyeket maguk az emberek tűztek ki maguk elé, sőt olykor egészen ellenkeznek velük”.³¹ S most itt áll előttünk és hovatovább szemben velünk a magunk alkotta, objektiválódott saját második természetünk, a civilizáció. Gyakran felvetik a kérdést: a civilizáció áldás-e vagy átok (vö.: MTörv 27,15–28,68). A válasz attól függ, milyen embert gondolunk mögé.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau: Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése? (1750) Értekezések és filozófiai levelek. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 5–38.

²⁹ Polányi Károly: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1976. 54.; 61.; 76.; 131.; 141.; 151. skk.; 202.; 240.

³⁰ Giambattista Vico: Az új tudomány (1725). Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963. 226–227.

³¹ Vico, i. m. 616.

Értelem és erkölcs

Fentebb az értelmet és az erkölcsöt említettem egyéni és kollektív szinten. Az ember értelmes lénynek tekinti magát. Az ember továbbá lelküettel és erkölcsi világgal bírónak tekinti magát. Ha e két vonásunk viszonyát végiggondoljuk, több lehetőség adódik: 1. oktalan és lelketlen, 2. okos és lelketlen, 3. oktalan és jó, 4. okos és jó ember. Míg az eszményi nyilvánvalóan az okos és jó ember, a legrosszabb az okos és lelketlen ember, aki fegyverét, az értelmet embertelen célokra használja föl. Arisztotelész joggal figyelmeztet arra, hogy az ember erkölcsi erény nélkül rosszabb, mint a vadállat.³²

Ami az értelem lehetőségeit illeti, úgy vélem, bizonyos aszimmetria mutatkozik egyfelől a problémák előidézése, másfelől orvoslása között. Globális problémáinkat sajátos szervezethez a modern racionalitás hozza létre, megoldásukhoz azonban mind ez idáig nem nyílt elegendő racionális színtér. Ráadásul már a modernitást megelőző régi tapasztalatot fejezi ki a latin mondás: „Parva sapientia regitur mundus”, vagyis „csekély bölcsesség kormányozza a világot”. A Római Klub 1972-es első jelentése, „A növekedés határai” című emlékeztető dokumentuma óta még számos fontos és felelős tanulmányt dolgozott ki és tárt a világ közvéleménye és vezető tényezői elé. A megfigyelők általános benyomása, hogy komolyságához és jelentőségéhez képest hatásában alig váltotta be a hozzá fűzött reményeket.³³

Az értelem elengedhetetlen tényező, de önmagában távolról sem elegendő. Értelemmel érdekcsoportokat és romlott erkölcsű köröket meggyőzni nem lehetséges. S ahol nem emelkedett államférfiak, hanem üzletemberek képviselik és vezetik a politikát, ott a politikától sem lehet valódi megoldást remélni. Az ilyen szereplőkben csekély a közösségi érzület és a felelősségérzet. Arisztotelész azt tanította, hogy az ember társas lény.³⁴ Kant azután rámutatott az ember „társiatlan társas” természetének antagonizmusára, társas mivolta mellett is állandó elkülönülési hajlamára.³⁵

Az értelem helyes lelküettel, erkölcsi érzékkel és erénnyel kell, hogy párosuljon, azzal kölcsönhatásban legyen. Az erény kell, hogy az észet ösztönözze, helyes irányba terelje, akaratát kialakítsa, a gond megoldására, vagyis a gondolkodásra serkentse. Ennek kialakítására pedig a kultúra egésze, a lélek gondozása, az ezt célzó bölcséleti eszmék, művészetek és vallási tanítások hivatottak. Ezzel kapcsolatban nem véletlen, hogy Dennis L. Meadows, „A növekedés határai” egyik szerzője a világgazdaság helyes fejlődése érdekében a keresztény egyházak szerepéről és hivatásáról beszélt. Az újkor jellegzetes irányai, a liberalizmus és a szocializmus egyként gazdaságelvűek, s mindkét uralkodó irányzat a természet fel-

³² Arisztotelész: Politika, I. 2. 1253 a. Gondolat, Budapest, 1969. 74.

³³ Meadows – Randers – Behrens: A növekedés határai. A Római Klub Jelentése (1972).; Donella Meadows – Jorgen Randers – Dennis Meadows: A növekedés határai – harminc év múltán. Kossuth, Budapest, 2005.; László Ervin: Globális problémák – a Római Klub szemlélete és hatása. Valóság, 1985/5.

³⁴ Arisztotelész: Politika, I. 2. 1253 a; III. 6. 1278 b; Gondolat, Budapest, 1969. 73.; 145.

³⁵ Immanuel Kant: Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből, 4. tétel. In: Uő: A vallás a pusztaság határain belül és más írások. Gondolat, Budapest, 1974. 65–66.

emésztését eredményezte. Csak ha az emberiség szakítani tud e két ökonomista és immanens, akár individualista, akár kollektivistikus eszmerendszerrel, s ehelyett ki tud alakítani egy, az egyén és a közösség helyes viszonyát biztosító perszonalista társadalmat, lesz képes az ember a természettel is megfelelő kölcsönhatást elérni. Csodálatos, ahogy a görög mitológia Antaios/Antaeus alakjában a Földanyától életet nyerő, tőle elszakadva pedig elgyengülő és elpusztuló hős alakját ábrázolta. A dolgunk az, hogy az előbb jelzett irányt követve mindannyian új Anteuszok legyünk.



Caspar David Friedrich: Szerzetes a tengerparton (1808-1810)
Alte Nazionalgalerie, Berlin

A filozófia háromszöge és Európa három gyökere¹

Igazság és Idő

A filozófia egyrészt érvényesnek tekintett tanrendszer, másrészt az emberi időben bontakozó és szüntelenül alakuló bölcsesség. Az alábbiakban szeretném bemutatni, végső soron hogyan illeszkedik e két eltérő struktúra egymáshoz, más szóval a vázlat keretei közt megkísérlem egyesíteni a filozófia rendszerét és történetét, e két, a filozófia egészéhez képest szükségképpen részleges területet. Az egyesítésen keresztül pedig ki fog derülni, hogy a systematika és a historika megvalósult egysége nem más, mint Európa szelleme, annak szerkezetével és történetével. A következőkben ezért szemügyre vesszük a filozófia háromszögét, ezután meghatározzuk az európai szellem három gyökerét. Remélhetőleg belátható lesz, hogy az egyesítés révén a filozófia nem egy alapvető dilemmája feloldható és megfelelő helyére tehető.

A filozófia háromszöge

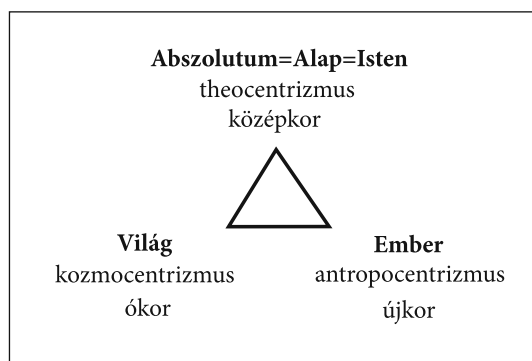
A filozófia háromszögének feltárásánál a mindenség egy-mivoltából indulunk ki. Rögtön megjegyezzük: itt természetesen egy meghatározott fogalmat használunk, illetve feltételezünk. Igaz ugyan, hogy az indiai és a kínai filozófia egyes irányzatai ennek nem felelnek meg, de az alapozásnál ez mégsem zavaró, mert az európai filozófia is eljut ennek reflexiójához.

Anaximandrosz arkhéja az apeiron, a határ nélküli, a meghatározatlan. A buddhizmus szerint nincs egy, és nincs állandó lét; Nágárszuna szerint léten és nemléten túl az üresség az egyetlen elv. Viszont meg kell fontolnunk az „egy” ősi elvét a preszokratikusoknál, mindenekelőtt az eleatáknál, valamint a brahmanizmusban, később a plótinuszi újplatonizmusban.

Ha túljutunk a kezdeti „egy” mibenlétének, létmódjának és fogalmiságának problémáján, s ha ezt az eredendő egyet kibontjuk, illetve az egységet elemei és dimenziói felől te-

¹ A magyar tudomány ünnepére szervezett, „Régi dilemmák – mai megoldások” című, a Tomori Pál Főiskolán Budapesten, 2012. november 26-án megtartott konferencián elhangzott előadás kidolgozott szövege.; Megjelent: In: Daubner Katalin – Miklósné Zakar Andrea – Balázs Judit (szerk.): Régi dilemmák – új megoldások (Tudományos Mozaik, 9. köt.), Tomori Pál Főiskola, Kalocsa, 2012. I. köt. 111–125.; A tanulmány egy „Igazság és idő” című készülő munka váza. A koncepciót kifejtettem még: Promontor TV, 2012. november 8.

kintjük, már meghatározott módon három irányt pillanthatunk meg: az Abszolútum, a Világ és az Ember területeit, amelyek együttesen le is fedik a filozófia kérdésköreit. Ezt egy háromszög segítségével, az alábbi sémával (1. ábra) szemléltethetjük.



1. ábra

Az Abszolútum–Világ–Ember alkotta alapvető háromszöget a rövidség kedvéért az alábbiakban AVE-háromszögnek fogjuk nevezni. Ebben rangban és realitásban az első az Abszolútum (Feltétlen), amely létesíti és fenntartja a Világot és az Embert. Alapnak is nevezhetjük, a vallás és a teológia pedig Istennek nevezi. A gondolkodás időbeli kibontakozását tekintve pedig – némi leegyszerűsítéssel szólva és elővételezve a későbbieket – az ember először (az ókorban) leginkább a Világra, később (a középkorban) az Istenre, majd (az újkorban) az Emberre irányította figyelmét.

A Világ fogalma az örök kozmosz görög képzetét és a semmiből teremtés keresztény elvét tartalmazza, az Ember pedig a véges-végtelen, valamint a test-lélek-szellem egységeként, illetve modern tudományával áll előttünk. Isten és a Világ viszonya a lét és létezés viszonya, a részesedés elve. Itt mind az immanens, mind a transzcendens szemlélet megjelenik. A Világ és az Ember viszonya először a makrokozmosz és a mikrokozmosz viszonya, később kettősség: teremtként érték, de mint mundus a szembenálló és fékező világ képzete, végül pedig meghódítandó terület. Isten és az Ember viszonya a képmás, az istenképiség tanítása. Isten egyszerre tremendum és fascinans, rettegett és elbűvölő. Az ember önmagát és az önmagán kívüli világot gondolja el és ismeri meg: ez a szubjektum és az objektum viszonya.

A filozófiában ezeknek a területeknek megfelelően alakultak ki a filozófia egyes ágazatai (diszciplínái). Arisztotelész megkülönböztetett elméleti (metafizika és fizika), valamint gyakorlati (etika, politika, gazdaságtan) filozófiai tudományokat, a logikát pedig a gondolkodás egyetemes módszerének és tudományának tekintette. A hellenizmus sztoikus filozófiája dolgozta ki a filozófia három részének eszméjét. Ezek: a fizika (természetfilozófia), a logika (az egyetemes elvek tana) és az etika (erkölcsan). A későbbi filozófiai rendszerekben még számos egyéb felosztás született. Christian Wolff tudomány-rendszerében a bevezetés a logika,

a tudományok pedig elméleti és gyakorlati részre oszlanak. Az elméleti rész két ága az általános metafizika (ontológia, lételmélet) és a speciális metafizika, amelynek három része van: az *Istennel* foglalkozó természetes teológia, a *világgal* foglalkozó kozmológia és az *emberi* lélekkel foglalkozó pszichológia. A gyakorlati rész ágazatai pedig az etika, a politika és a gazdaságtan. Mint látszik, Wolff rendszerében külön figyelemre méltó, hogy a speciális metafizika éppenséggel a filozófia háromszögének kérdéseire oszlik.²

A rend kedvéért hozzátesszük, hogy a filozófia a fentiek értelmében azokat a tanokat jelenti, amelyeket az ember a végső elvvel, a világgal (természettel), magával és embertársával kapcsolatban ismer fel és alakít ki. A filozófia legfontosabb ágazatai eszerint bontakoznak ki: metafizika avagy ontológia, logika, természetfilozófia, ismeretelmélet, filozófiai antropológia, etika, esztétika, társadalomfilozófia (politológia, államtan, jogfilozófia, történetfilozófia) s az emberformálás eszközeiként a pedagógia és a retorika. Platón nyomdokain, a legfőbb idea, az igazi realitás átfogó eszméje alapján beszélünk az Egy, az Igaz, a Jó és a Szép elvéről, a lét, a logikum, az etikum és az esztétikum tartalmairól.

Hármasságok a tradícióban

Ezen a ponton fel kell vetnünk a kérdést, vajon szerepel-e, s ha igen, miként szerepel az AVE-háromszög a filozófiai gondolkodás múltjában, illetve felvetettek-e ehhez hasonló koncepciókat a filozófiai hagyományban. Minthogy az AVE-háromszög merőben objektív helyzetet ragad meg, a gondolkodás történetében ennek nyilván többszörösen megtalálható a leképeződése. Teljesen stabil és kiegyensúlyozott kifejtését azonban – úgy vélem – nem, illetve alig találjuk a filozófusok elméleteiben. Lássuk a támpontokat, gondolati előzményeket, rendszereket és adalékokat!

Első helyre kívánczik Platón filozófiája. Le kell szögeznünk, hogy a platóni ideaelmélet két világ-elméletnek kell tekintenünk, ahogyan az megmutatkozik például Platón vonalhasonlatában. Arno Anzenbacher ugyanakkor méltán tesz említést az általa ábrázolt úgynevezett platóni háromszögről, amely az Abszolútum, az Én és a Lét közötti viszonyokat láttatja. Eszerint a Lét és az Abszolútum viszonya a methexis, az Én és az Abszolútum viszonya az anamnézis, az Én és a Lét viszonya a tapasztalat. Anzenbacher azonban a megismerés lehetőségét magyarázza a háromszöggel, amelynek tartalma tehát transzcendentális és ismeretelméleti. Az AVE-háromszög tartalma azonban objektív és metafizikai, ezért az úgynevezett platóni háromszög nem az AVE-háromszög esete.³

² Christian Wolff: Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (1719).

³ A. Anzenbacher: Bevezetés a filozófiába. Herder, Budapest, 1993. 51. Einführung in die Philosophie. Verlagsgemeinschaft Neues Schulbuch, Verlag Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten – Wien, Herder, Salzburger Druckerei, 1989³. 49.

Plótinosz rendszere⁴ az Egytől a Szellemen és a Lelken át az Anyagig többé-kevésbé magában rejtí ugyan az AVE-háromszög mozzanatait, nem hármas azonban a tagozódása, továbbá nem kölcsönös viszonyokat tartalmaz, hanem alászállást és felemelkedést egymáson keresztül. Ezért Plótinosz filozófiája sem az AVE-háromszög esete.

A kérdést érdemben tárgyalja Szent Ágoston, aki a filozófia három részre osztásának platóni és sztoikus elvéről így ír: „A filozófusok a bölcséletet három részből állónak akarták tartani; vagy inkább megfigyelhették azt, hogy három részből áll, hiszen nem őrajtuk múlt, hogy ez így van, ők csupán rájöttek erre. Egyik részét fizikának, a másikat logikának, a harmadikat etikának nevezik, amelyek sok munkában gyakran a philosophia naturalis, rationalis, moralis latin névvel szerepelnek. (...) Ebből azonban nem az következik, hogy e hármas felosztásnál az isteni háromságra gondoltak. Ellenben azt állították, hogy ezt a felosztást először Plato találta ki, és ajánlotta, aki szerint a természetnek nincs más alkotója, sem az értelemnek más adományozója, sem a helyes és boldog életet nyújtó szeretetnek más ébresztője, mint az Isten. Ámbár valóban különböző személyek különböző dolgokat gondolnak a dolgok természetéről, az igazság kutatásának módjáról és a jó céljáról, amelyre minden cselekedetünket irányítanunk kell, mégis az *egész gondolatvilágunk e három nagy és egyetemes kérdés körül forog*.”⁵

Figyelemre méltó Bonaventura misztikája, amelyben a felemelkedés 1. a természetben (mint vestigia Dei), 2. a lelken (mint imago Dei) át vezet 3. az isteni lényegig. Ebben a sémában feltűnik a világ–ember–Isten hármassága, de ez a szemlélet ismét nem hármas viszonyrendszert képez, hanem kifejezetten egyirányú felemelkedést. A mű nem ontológia, hanem misztika.⁶

Áttekintésünkben ki kell emelnünk Nicolaus Cusanus alakját. Korának, a XV. századnak különlegesen mély filozófusa Cusanus. Fő műve, amely „A tudós tudatlanságról” címet viseli, három részében éppenséggel az Abszolútummal (=Isten), a Világgal és az Emberrel foglalkozik.⁷ Cusanus kifejti, hogy Világból nyert fogalmaink pontos ismeretet nem tudnak adni az Abszolútumról, amelyben e fogalmak érvényüket veszítik, s az ellentétek egybeesnek egymással (coincidentia oppositorum). Az Abszolútumhoz képest a Világ mint korlátozott egység és nagyság áll fönn. Az Ember kitüntetett pont, önálló tényező, aki az Abszolútumhoz és a Világhoz egyaránt kötődik. Mindazonáltal Cusanus munkájának ebben a részében nem ad kidolgozott antropológiát, hanem a hangsúlyt Jézus Krisztus alakjára helyezi, aki mint az Abszolútumot az Emberrel összekötő istenember jelenik meg és ad teljességet a maga személyén és egyházán keresztül.

Cusanus korszakok határán áll, paradigmaváltások mentén alkot. Ismeri az antikvitást, gondolati hagyománya a keresztény ókor és középkor, a patrisztika és a skolasztika, szem-

⁴ Plótinosz: Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Európa, Budapest, 1986.

⁵ Augustinus: De civitate Dei, XI. 25. Szent Ágoston. Isten városáról. Kairosz, Budapest, 2006. III. köt. 73–74. (Kiemelés: F. Z.); Ld. még: De civitate Dei, VIII. 4.

⁶ Bonaventura: Itinerarium mentis in Deum. Misztikus művei. Szent István Társulat, Budapest, 1991. 31–72.

⁷ Nikolaus Cusanus: A tudós tudatlanság. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999.

léletét ugyanakkor a reneszánsz kutató szelleme, a modern kor mentalitása is jellemzi. Istent, a világra és az emberre egyaránt nyitott világnézete így lehetővé tette, hogy művében kölcsönös összefüggéseiben ragadja meg az Abszolútum, a Világ és az Ember elveit.

Miként fentebb jeleztük, Christian Wolff filozófia-felosztása, benne a teológiára, kozmológiára és pszichológiára oszló speciális metafizika-fogalma igen közel áll az AVE-háromszöghöz, de ez inkább elágazásként, mintsem nyugvó és ismét kölcsönös hármasságként jelentkezik.

Természetesen számításba kell venni Hegel filozófiáját. Várakozásunkat indokolja, hogy rendszer és történet egymásra vonatkoztatásában a hegeli filozófiát az örökös első hely illeti meg. Gondoljunk a metafizika és a logika teljes egyesítésére, és az esztétika rendszerének és történetének teljes összedolgozására. Ami azonban a filozófia egészének esetét illeti, a hegeli szemlélet lényegéből fakadóan a rendszer és a történet nem feleltethető meg egymásnak.

Filozófiatörténeti előadásainak elején találunk egy reményt ébresztő megállapítást: „Magunkévá tehetjük az egész, az időben szétozott gazdagságot. A filozófiák sorában rá kell mutatnunk arra, hogy ez magának a filozófiai tudománynak rendszerezése. Azt lehet gondolni, hogy a filozófiának az eszme fokaiban szükségképpen más rendje van, mint amilyen az, amelyen ezek a fogalmak az időben fellépnek. *Egészében a rend ugyanaz.*”⁸ Nem sokkal később azonban nem hagy kétséget afelől, hogy az általunk keresett hármas AVE-tagolódás miért nem lehetséges: „Ahogyan mármint a gondolkodás logikai rendszerében minden alakulatnak megvan a maga helye, amelyen egyedül érvényes, a tovább haladó fejlődés által pedig alárendelt mozzanattá fokozódik le: úgy mindegyik filozófia is a haladás egészében különös fejlődési fok, s megvan a meghatározott helye s ezen igazi értéke és jelentősége.”⁹

Hegelnek leginkább az Enciklopédiában¹⁰ kibontakozó rendszere a Logika, a Természetfilozófia és az ember világát feltérképező A szellem filozófiája című három kötetére oszlik, s ezeken keresztül kíséri végig a Szellem útját magánvalóságától magáértvalóságáig. A három kötet tematikai szempontból valamelyest párhuzamba állítható az AVE-háromszöggel, fontosabb azonban ennél az, hogy a hegeli filozófia idealizmus, amelyben az abszolútum helyét a szellem foglalja el, a Logikában foglalt pánlogizmus azonban teljességgel ellentmond az abszolútum fogalmának. Tovább gyengíti a megfeleltetést az, hogy az AVE-háromszög állandó hármas kölcsönviszonya helyett a hegeli hármas tagozódás a tézis–antitézis–szintézis és a megszüntetve megőrzés menetében a szellem fenomenológiájában annak evolúcióját, egyirányú kifejlődését jelenti. A hegeli rendszer tehát végeredményben nem felel meg az AVE-háromszögnek. S egyáltalán: bár valójában a kozmo-, theo- és antropocentrikus világnézetek következtek egymás után, semmilyen idealizmus nem a világgal, hanem természetesen és logikusan saját magával kezdi evolúcióját.

⁸ G. W. F. Hegel: Előadások a filozófia történetéről, I. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977.² 49. Kiemelés: F. Z.

⁹ G. W. F. Hegel: Előadások, i. m. 53.

¹⁰ G. W. F. Hegel: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, I–III. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979–1981.²

Fel kell vetnünk, vajon hogyan viszonyul az AVE-háromszöghöz Karl Popper „három világ-elmélete”. A Popper által tételezett három világ: 1. A fizikai világ, 2. A mentális tapasztalatok világa, 3. Az elme termékei, az emberi elméletek. Világosan látni kell, hogy ez a „három világ-elmélet” nem metafizikai, nem filozófia-rendszertani, nem heurisztikus séma, hanem olyan konstrukció, amely a pszichofizikai probléma megoldására született és csak a természet-ember viszonylatában mozog. Maga Popper hangsúlyozza, hogy az általa tételezett harmadik világ az ember alkotása. Eszerint ennek semmi köze az abszolútum elvéhez. Mivel Popper a test-elme kettősségében gondolkodik, azok a korábbi filozófusok, akiknek hasonló elméleteire utal, nem relevánsak az AVE-háromszög szempontjából. Sőt, azt kell mondanunk, javarészt Popper saját „harmadik világ-elméletének” előtörténete-ként sem jöhetnének számításba. (A hivatkozott gondolkodók: Hésziodosz, Hérakleitosz, Xenophanész, Parmenidész, Platón, Arisztotelész, a sztoikusok, Plótinosz, Leibniz, Bolzano, Frege, Husserl. Érdekes módon a teljes keresztény filozófiai tradíció hiányzik.) Összegezve egyértelműen kijelenthetjük, hogy Popper „három világ-elmélete” nem felel meg az AVE-háromszög tartalmának.¹¹

A filozófia története ezeken kívül még a legkülönbözőbb hármas tagozódásokat mutatja föl, amelyek nem kielégítően, vagy egyáltalán nem illeszkednek az AVE-háromszöghöz. A sztoikusok már említett logika–fizika–etika hármassága szerinti filozófia-felosztása valószínű osztályozás, de szempontunk szerint nem kielégítő, mert az abszolútum a fizikába olvad, az emberi tényező pedig két területet foglal le, a logikum ugyanis alapvetően nem az abszolútumra irányul. Egy másik példa és más típusú felfogás Pierre Teilhard de Chardin rendszere,¹² ahol az evolúció az Anyag–Élet–Gondolat három szakaszában bontakozik ki, hogy végül a teremtés a misztikus Ómega-pontban egyesüljön Istennel. Ez a szemlélet azonban tiszta evolúció, egyenes vonalú fejlődés és nem metafizika. Nem részletezhetjük Fiorei Joachim, Vico, Comte, Kierkegaard hármasságokat felmutató rendszereit, amelyek mind más és más értelmet képviselnek, de annyi közös bennük, hogy az emberi előrehaladásra vonatkoznak.

Megemlítjük azonban Aquinói Szent Tamás Summa Theologica című, három részre tagolódó művét. Igaz ugyan, hogy e három rész, bármilyen átfogó is (I. Isten és teremtése; II–I. ember; II–II. etika; III. krisztológia, szentségtan), nem adja ki az AVE-háromszög egész problematikáját a maga, természetfilozófiát háttérben hagyó theocentrikus világnézete szellemében, a mű mégis fontos mostani szempontunk szerint, mert Tamás a lét teljes fogalmát az abszolútumba vezeti.¹³

¹¹ Karl Popper: Test és elme. (Knowledge and the Body-Mind Problem.) Typotex, Budapest, 1998. 58. skk.

¹² Pierre Teilhard de Chardin: Az emberi jelenség. Gondolat, Budapest, 1980.

¹³ A Summa Theologica beosztásával kapcsolatban ld.: Jean-Pierre Torrell: Aquinói Szent Tamás élete és műve. Osiris, Budapest, 2007. 245–249.; – Érdekesképpen itt említjük meg, hogy a csillaghegyi Jézus Szíve Plébánia www.isten-ember-vilag.hu címmel működési honlapját. Szintén figyelmet érdemel, hogy Köntös László pápai református lelkész „Isten – világ – ember, avagy miről szól a Biblia?” címmel közölt egy írását, amelyben kijelenti: „Azt feltételezem: a Biblia alapvető üzenete az Isten–ember–világ problematikáról ma is racionálisan fenntartható feltételezés.” Harangszó, 2010. márc. 7.

Az európai szellem három gyökere

Miután megvilágítottuk a filozófia háromszögének tartalmát (és részleges előfordulásait), most lássuk, hogyan kapcsolódik e szisztematikus tárgy az emberi szellem történeti kifejlődéséhez, Európa három gyökeréhez! Itt nem a „forrás” szót használom, mert az folyamatos éltetést jelentene. Nem a „pillér” szót használom, mert az statikus fenntartást jelentene. A „gyökér” szó az alkalmas kifejezés, mert ez eredetet, bennerejlést, táplálást, működtetést és megtartást jelent.

Európa szelleméről az utóbbi évszázadban vég nélkül zajlik az eszmecsere és az éles vita. Ez nem véletlen, mert egyrészt a szüntelen önmeghatározás Európa lényegéhez tartozik, másrészt pedig objektív történeti fejlemények miatt az európai létezés valóban a korábbiaknál mélyebb válságba került. A XX. században ezért jellegzetes krizeológiai, kultúrfilozófiai számvetések születtek Európa mibenlétéről és sorsáról.

Anélkül, hogy most elidőzhetnék a téma részletes taglalásánál, sok más jellegzetes, korhoz, ideológiához, világnézethez és érdekhez kötött véleménnyel szemben szeretném leszögezni, hogy meggyőződésem szerint *Európa szelleme végeredményben három gyökérből tevődik össze. Ezek: 1. Az antikvitás kultúrája, 2. A kereszténység szelleme, 3. A modern kor nemzeteinek szellemisége és tudománya.*

Európának, ennek a végtelen telosznak¹⁴ a jelképe földrészünk névadójának tünékeny alakja. Európé mítosza fontos tanulságokat tartalmaz: Ázsiából származik, nyomában megjelenik fiain, az Alvilág bíráin keresztül az igazság, az őt kereső bátyja által hozott íráson keresztül pedig a kultúra, amelyet a görögök birtokba vesznek. Személyében egyesíti a világmindenséget, az eget, a földet és az alvilágot, ugyanakkor a mítoszban alakja homályos és el is tűnik, s róla szólva szemmel láthatóan Hérodotosz is nehezen tudja értelmezni szerepét.¹⁵

A homály sem akkor, sem később nem tekinthető véletlennek. A görögök korában annak az átmenetnek az élményéről és szimbolikus megjelenítéséről van szó, amelynek során a közel-keleti nagy kultúrák periferiáján felnő a görög kultúra. A későbbiek során pedig az elnevezés azért maradhatott érvényben, azért hordozhatott jelentést, mert Európa kibontakozása és gazdagodása nagyon hasonló átmenetek során, kultúrák találkozása, kiteljesedése, súlypontjaik folyamatos eltolódása, majd – termékeny feszültséget tartva – nagyobb egységbe olvadása révén ment végbe. Athén, Róma, Bizánc, Aachen, majd a Német-római Birodalom, Közép-Európa, Hispánia, London jelzik e folyamatot, amelynek végén az Újvilág, illetve a Kelet már külső vonatkoztatási pontot jelent, s így ebben a ropant folyamatban Európa a maga nagy állomásaival mintegy a középén áll.¹⁶

¹⁴ Edmund Husserl: Az európai emberiség válsága és a filozófia. Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1972. 331.

¹⁵ Hérodotosz, IV. 45.

¹⁶ Vö.: Frenyó Zoltán: A „keresztény Európa” eszméje. In: Uő: Kereszténység és filozófia. Kairosz, Budapest, 2006. 81–102.

A klasszikus görög civilizáció már maga is egy minden ízében tagolt, sokszínűségében, összetettségében egységes világot jelent. Az antikvitás a görög és a római kultúra kettősségét alkotja. A kereszténység két eredendő forrása az általa értelmezett ószövetségi üzenet és a hellén világ kultúrája. A kereszténység két nagy területe a görög és a latin/római egyház. A kereszténység két nagy alkotó kora a patrisztika és a skolasztika. A középkori keresztény civilizáció újkorba növéseivel átalakul Európa struktúrája. Az antik és a keresztény alapokat egyrészt a nemzetek sokszínűsége egészíti ki, másrészt az elvilágiasodott és individualista szemlélet gyengíti meg. Ezek között a keretek között a modern kor addig nem látott értékeket mutat fel, de születési körülményei miatt a korábbiak megtagadásának elvétől nehezen tud szabadulni.

Az európai kultúra különleges összetettségére, belső egyensúlyára és széles mozgásterére mutat rá, hogy a lét és az emberi lét megragadásában számtalan, s a legkülönbözőbb jellegű fogalmi kettősségeket dolgoz ki és tart fenn. Ilyen, egymást kiegészítő elemeket jelentenek a következők: racionalizmus és irracionalizmus, hit és tudás, ész és szív, igazság és élet, szó és írás, szabadság és szükségszerűség/kegyelem, individualizmus és kollektivizmus, platonizmus és arisztotelianizmus, vita activa és vita contemplativa, világi és lelki hatalom, evilág és túlvilág, optimizmus és pesszimizmus. Az európai szellem effajta tényezők működtetésével és összetartásával éli életét a történelemben, s ez olyan tagoltságot jelent, amely páratlan helyet biztosít neki a civilizációk sorában.

A filozófia háromszögének és a filozófia történetének összevetésében elismerés illeti Halasy-Nagy Józsefet, aki „A filozófia nagy rendszerei” című, 1929-ben írt rövid munkájában megkülönböztette egymástól a kozmocentrikus, a theocentrikus és az egocentrikus rendszereket, s ezeket megfeleltette az ókor, a középkor és az újkor filozófiai korszakainak. A szerző tudatosan megállapítja: „Ahogy a világegész egyetlen nagy összefüggő rendszer, épp úgy a róla szóló tudás is ilyen tudásrendszerben tárul föl előttünk. (...) Arra a történelmi tényre támaszkodva, hogy a filozófia fejlődése néhány metafizikai alapfelfogásra, s ennek megfelelően néhány rendszertípusra sűrűsödik, amik szinte állandóan ismétlődnek a gondolkodás történetében, megkíséreljük, hogy a történeti fejlődés sokrétűségéből kiemeljük azokat a filozófiai rendszereket, amelyek az emberiség világmagyarázatának a főállomásait jelzik. (...) Úgy látjuk, hogy a világmagyarázó ész három nagy perióduson, mondhatnánk: három nagy és különböző jellegű országon át jutott el mai állapotába, s ezeket 1. kozmocentrikus, 2. theocentrikus és 3. egocentrikus korszakoknak nevezzük.”¹⁷ A könyvecske azonban e három fogalomból nem dolgoz ki rendszert; megnevezésüket a szerző arra használja, hogy filozófiatörténeti áttekintését tagolja. Bár elképzelésével Halasy-Nagy József maradandót alkotott, úgy látszik, sémáját máig nem aknázták ki kellőképpen.

¹⁷ Nagy József: A filozófia nagy rendszerei. Magyar Szemle Társaság, Budapest, 1929. 3.; 5.

Az antikvitás

Most pedig pillantsunk rá az egyes korszakokra! A megfeleltetés természetesen nem azt jelenti, mintha egy korszak az AVE-háromszög másik két pontjának témájával ne foglalkoznék. A megfeleltetés részben mennyiségi, részben minőségi eltérést jelent. Eszerint egyrészt egy kort a neki megfeleltetett témakör dominálja, másrészt a másik két téma csak az előbbi fényében, függvényében nyer értelmet, tartalmuk az előbbi által határoztatik meg.

Már többször szerepelt, hogy a klasszikus antikvitást a kozmocentrikus világnézet jellemzi. Legkorábban Hérakleitosz kijelenti: „Mint taláломra odaöntött dolgok halmaza, legszebb a kozmosz.”¹⁸ Hasonló szellemet képvisel Püthagorasz, voltaképpen az egész pre-szókratika, Platón Timaiosza, Arisztotelész Fizikája és a hellenizmusnak ha nem is minden, de meghatározóan sok áramlata.

Apuleius a világ fogalmát így írja le: „A világ a maga egészében ég és föld, valamint azon dolgok társulásából áll, amelyek természettől fogva mindkettőből részt kapnak; vagy másként: a világ nem más, mint isteni adományból felékesített rend, amelyre az istenek oltalma felügyel.” „Mert mi lehetne kiválóbb a világnál? Gondolj bármely tetszőleges formára, és zengd dicséretét: mindenképp a világ valamely részét fogod dicsérni; csodálj arányosságot, rendet, alakot, amelyet csak akarsz: ezt, miként bármi mást is, ami van, megint csak a világ fényében fogod dicséretre méltónak találni. Mert hát, kérdem én, tekinthetnénk-e bármit is ékesnek és rendezettnak, ha a szóban forgó dolgot nem a világot mintaképpül véve alkotja meg az ész?”¹⁹

Az antikvitás természetesen beszél az istenekről, értekezik a kozmosz és az istenek viszonyáról.²⁰ Az istenek azonban a világ elrendezőjeként kapnak tiszteletet. Mindenhatóságukban is ügyes, alakító mesteremberek. Az antik gondolkodást a politeizmus, antropomorfizmus és a monista filozófiai istentan, a mítosz és a logosz állandó tisztázatlansága jellemzi. Az abszolútum világos és egyöntetű fogalma nincs jelen a görög-római gondolkodásban. Az istenség és a világ viszonya inkább immanens, mint transzcendens. S voltaképpen tisztázatlan az istenség és az ember viszonya is; az istenség nem annyira fascinans, elbűvölő, továbbmenve: szeretendő lény, mint inkább tremendum, rettegett végzet.²¹

Az antikvitás bőségesen kínálja az ember nagyságát megéneklő alkotásait.²² Bármenynyire csodálatos, pontosabban rendkívüli is azonban az ember, miként Szophoklész hirde-

¹⁸ Hérakleitosz: B. 124. fragmentum.

¹⁹ Apuleius: A világról. Magyar Könyvklub, Budapest, 2003. 1. fej. 170.; 22. fej. 185.

²⁰ A maga nemében remekmű: Sallustius: Az istenekről és a kozmoszról. In: Lautner Péter (szerk.): Pogány teológia, I. Kairosz, Budapest, 2004. 35–63.; Ld. még: Bugár M. István (szerk.): Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig. Kairosz, Budapest, 2005.

²¹ A két kifejezés tudvalevőleg Rudolf Otto két klasszikus fogalma, amellyel a „numinózust” jellemzi. Rudolf Otto: A szent (1917). Osiris, Budapest, 1997.

²² Ld. pl.: Reimar Müller: Menschenbild und Humanismus der Antike. Verlag Philipp Reclam, Leipzig, 1980.

ti,²³ mégis végeredményben mikrokozmosz a makrokozmoszban; a természet része, s ha jót akar, betagozódik a természetbe és aláveti magát a világ rendjének. A természet szerint kell élni, hangoztatja intelmeiben az antik ember.²⁴ „Nos, amiben minden sztoikus egyetért, lekötöztetett híve vagyok a természetnek, tőle el nem tévelyedni s az ő törvénye szerint és példájára rendezni be életünket a bölcsességgel egyenlő. Boldog tehát az az élet, mely összhangban áll saját természetével”²⁵ – figyelmeztet Seneca. Vagy ismét az ő tömör kifejezésével: „Aki akarja, azt vezeti a sors, aki nem akarja, azt vonsozolja.”²⁶

A kereszténység

Nem szorul bizonyításra, hogy a kereszténység egésze, mind patrisztikus, mind skolasztikus alkotásaival, katéxokhén theocentrizmust képvisel, s minden műve az abszolútum jegyében fogant. A keresztény ember visszavonja magát a világból és bensővé teszi saját világát. „Istent és a lelket vágyom megismerni, semmi többet” – írja Szent Ágoston.²⁷ Szintén Szent Ágoston szögezi le: Krisztus az alap (fundamentum).²⁸

A természet dicsérete gazdagon kibontakozik a keresztény irodalomban, a természet azonban nem pusztán önmagában, hanem mint Isten bölcs, célszerű és szép teremtése érdemel csodálatot. Az ember kitüntetett teremtmény ugyan, de ismét nem önmagában áll, hanem képmásként (imago Dei) Istenre irányul. Az ember „capax Dei, képes Istenre”, a transzcendenciára nyitott lény.

Martin Heidegger „Az alap lényegéről” című tanulmányában rámutat arra a mélyreható változásra, amelyen a „világ” fogalma az antikvitás után a kereszténységben végbe ment. Már a görög filozófiában megjelenik a kozmosz és az eón megkülönböztetése. „Nem véletlen azonban – írja Heidegger –, hogy azzal az új ontikus egzisztenciamegértéssel, mely a kereszténységben tört elő, kiéleződött és világosabbá is vált az összefüggés a kozmosz és az emberi jelenvalólét, illetve ezzel együtt az általában vett világfogalom

²³ Szophoklész: Antigoné, 332–333. sor. Összes drámái. Franklin, Budapest, 1950. 378.; Drámái. Magyar Helikon, Budapest, 1959. 429.: „Sok van, mi csodálatos, de az embernél nincs semmi csodálatosabb.” Ford.: Trencsényi-Waldapfel Imre. Az eredetiben: Polla te deina, kouden anthropou deinoteron pelei. Figyelemre méltó, hogy az itt használt, s valóban az ember nagyságának kifejezésére szolgáló „deinosz” nemcsak a „bámulatos, rendkívüli, hatalmas, ügyes, különös,” hanem ugyanígy a „félelmetes, rettenetes, megdöbbentő, ijesztő, szörnyű, siralmas” jelentéssel is bír. A szöveg további értelmezéséhez ld.: Szabó Árpád: Szophoklész tragédiái. Gondolat, Budapest, 1985. 111–118.

²⁴ Natura duce errari nullo pacto potest. Ha a természet a vezetőnk, semmiképpen sem tévedhetünk. Cicero: De legibus, I. 20.; Nunquam aliud natura, aliud sapientia dicit. Sosem tanácsol mást a természet és mást a bölcsesség. Iuvenalis: Satirae XIV. 321.; Reluctante natura irritus labor est. Mikor a természet ellenszegül, hiábavaló a fáradozás. Seneca: De tranquillitate animi, VI. 4.

²⁵ Beata est vita conveniens naturae suae. Seneca: De beata vita, 3. 3. Seneca Prózai Művei, II. köt. Szent-
Zár, Budapest, 2004. 270.

²⁶ Ducunt volentem fata nolentem trahunt. Seneca: 107. levél.

²⁷ Deum et animam scire cupio. Nihilne plus? Nihil omnino. Szent Ágoston: Soliloquia, I. 2. 7.

²⁸ Augustinus: De civitate Dei, XXI. 26. Szent Ágoston: Isten városáról. IV. köt. Kairosz, Budapest, 2009. 433–439.

között. Olyan eredendően tapasztaltatik meg ez a viszony, hogy a kozmosz immár közvetlenül az emberi egzisztencia egy meghatározott alapvető módjának a megjelöléseként vált használatossá.”²⁹

A páli eszmevilágra utalva állapítja meg Heidegger: „A kozmosz nem más, mint az emberi lét, és pedig az Istentől elfordult lelkület hogyanjában.”³⁰ Az alapvetést a János evangéliuma adja meg, Heidegger szavaival: „A világ az emberi jelenvalólét Istentől eltávolodott alapalakzatát jelöli, magát az emberi lét jellegét.”³¹ A János-evangélium Prológusának alapszövege szerint: „Az Ige volt az igazi világosság, amely minden embert megvilágosít. A világba jött, a világban volt, általa lett a világ, mégsem ismerte föl a világ. A tulajdonába jött, de övéi nem fogadták be.”³² Heidegger szerint ez a világfogalom „hozzájárult a nyugati szellemtörténet meghatározásához.”³³ Heidegger a keresztyén gondolkodás két meghatározó alakját, Szent Ágostont és Aquinói Szent Tamást idézi és értelmezi.

Szent Ágoston a János-evangéliumhoz írott kommentárjában ezt mondja: „Mit tesz az, hogy 'a világ általa lett'? Az eget, a földet, a tengert nevezzük világnak és mindent, ami bennük van, világnak nevezzük. Ismét más megjelöléssel, a világ kedvelőit nevezük világnak. 'A világ általa lett, de a világ nem ismerte fel.' Vajon az egek nem ismerték fel Teremtőjüket, vagy az angyalok nem ismerték fel Teremtőjüket, vagy nem ismerték fel Teremtőjüket a csillagok, akit megvallottak a démonok? Minden mindenfelől tanúszkodott róla. De kik nem ismerték fel? Akiket a világ szeretete miatt nevezünk világnak. Ahol szeret a szívünk, ott lakunk. A szeretet alapján érdemelték ki, hogy megnevezzük, kik hol laktak. Amint mondjuk, ez rossz ház, vagy ez jó ház. Abban, amelyet rossznak mondunk, nem a falakat vádoljuk, abban, amelyet jónak mondunk, nem a falakat dicsérjük, hanem a rossz házban lakók rosszak, a jó házban a lakók jók. Így van a világgal is, vannak, akik a világ szeretetében élnek. Kik ők? Akik a világot kedvelik, ők szívük szerint a világban laknak. Mert akik nem szeretik a világot, test szerint a világban forognak, de szívükben az égben laknak.”³⁴

Heidegger rámutat, hogy Szent Ágoston a „mundus” fogalmának két értelmét különbözteti meg egymástól: a világ egyrészt a teremtett lét, másrészt az a világ, amelyre a szív irányul, s amely miatt Isten felismerése lehetetlenné válik. Ugyanezt tapasztaljuk Aquinó Szent Tamásnál, aki a mundust egyszer az universum (mindenség), máskor a saeculum (világi érzület) értelmében használja. S Aquinói Szent Tamás is kijelenti. „Kétféleképpen lehet valaki a világban: egyfelől a testi jelenlét által, másfelől pedig a lélek affektusa szerint.”³⁵

²⁹ Martin Heidegger: Az alap lényegéről. In: *Uő: Útjelzők*. Osiris, Budapest, 2003. 141.

³⁰ Heidegger, uo.

³¹ Heidegger, i. m. 142.

³² Jn 1,9–11.

³³ Heidegger, i. m. 142.

³⁴ Augustinus: *Tractatus in Ioannis evangelium*, II. 11. Szent Ágoston. Beszéd a Szent János evangéliumáról. Jel, Budapest, 2008. I. köt. 38–39.

³⁵ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*, p. II^a q. 188. a. 2. ad 3.; Vö.: Heidegger, i. m. 143–144.

A modern kor

Az újkorban átértelmeződik mind az abszolútum, mind az ember, mind a világ/természet fogalma. Az újkor anthropocentrikus fordulata nyomán az ember magát helyezi világképének, érdeklődésének középpontjába.

Az újkori ember előhangja Giovanni Pico della Mirandola klasszikus szózata az ember méltóságáról: „Eltökélte tehát a legtökéletesebb mester, hogy az a lény, akinek semmi sajátságosat nem adhatott, ami egyedül az övé lett volna, együtt bírja mindazt, ami külön-külön lett sajátja az egyes teremtményeknek. Így hát az ember megkülönböztető jegyek nélküli teremtményként fogant meg benne, majd őt a világ közepébe helyezve így szólt hozzá: 'Sem biztos helyet, sem sajátos arcot, sem pedig semmiféle, csak téged illető szerepkört nem adtunk neked, Ádám, hogy amely helyet, amely szerepkört óhajtasz, azt birtokold kívánságodnak megfelelően. A többi teremtmény a maga meghatározott természeté folytán az általunk előírt törvények közé kényszerül, örökre meghatározva. Téged nem fékez semmi kényszer, téged szabad akarattal bízlak, az fogja természetedet megformálni. A mindenség közepébe helyeztelek, nézz körül, hogy mi a leginkább kedved szerint való a világban. Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, isteni világba.' Legnagyobb bőkezűsége az Atyaistennek, csodálatra méltó boldogság az embernek. Megadatott neki, hogy az legyen neki, amit kíván, s hogy azzá legyen, amivé akar.”³⁶

Anthropocentrikus szemléletének kialakulásával egy időben azonban az újkori ember tudatára ébred annak az ezzel éppen szemben álló eszmének, hogy kikerült a világegyetem középpontjából. (Ez a nagy paradigmaváltás a geocentrikus és a heliocentrikus világkép között.) Ez az ember és a természet viszonyának átértelmezését vonja maga után. Az újkori embert ezért a dinamizmus, de abszolútum nélkül egyben a nyugtalanság is jellemzi, aki nagyságát és kicsinységét, hatalmát és törékenységét egyaránt érzékeli.

Jól tükrözik ezt Pascal észrevételei az emberről. Pascal szerint az ember gondolkodó nádszál.³⁷ Továbbá: „Az ember sem nem angyal, sem nem állat, s a legnagyobb baj az, hogy aki angyal akar lenni, állattá lesz.”³⁸ Hasonlóképpen: „Csak akkor lehet igaz egy vallás, ha megismerte az emberi természetet. Ha felismerte nagyságát és kicsinységét, és magyarázatot adott az egyikre is, a másakra is. De melyik ismerte meg, ha nem a keresztény vallás?”³⁹

³⁶ Giovanni Pico della Mirandola: Az ember méltóságáról. In: Vajda Mihály (szerk.): Reneszánsz etikai antológia. Gondolat, Budapest, 1984. 213–214.

³⁷ Blaise Pascal: Gondolatok. Gondolat, Budapest, 1978. 347. szakasz.

³⁸ Pascal, i. m. 358. szakasz.

³⁹ Pascal, i. m. 433. szakasz. További, hasonló helyek: 430.; 434.; 443. szakaszok.

Míg a középkorban szent helyekre *zarándokutakat* folytattak,⁴⁰ az újkor embere felfedező utakra indul, *hegycsúcsokat* mászik meg,⁴¹ s egészében a világ mint *meghódítandó* terep tűnik a szeme elé. A görög mitológia még komolyan figyelmeztette az embert határai áthágásának tilalmára. A rettentő erejű alóada ikrek, Óthosz és Ephialthész az égbe akartak törni: „Olümposzra az Osszát, és Osszára akarták / tenni az erdős Péliónt, hogy az égbe lehessen / lépni.”⁴² Büntetésük a lehető legsúlyosabb megtorlás, a Tartaroszba vetetés lett, mint mindazoké, akik az istenekkel akartak vetekedni, s akiknek lelkét a hübrisz, a superbia, az öntelt gög itatta át (Sziszüphosz, Tantalosz, Szalmóneusz).⁴³

A természettel alkotott új viszony emblematisz alakja Petrarca. A XII. század második felében Lotario dei Segni, a későbbi III. Ince pápa „Az emberi lét nyomorúsága” című munkájában még hiábavalóságként és nagyratörésként kárhoztatja az ember felfedező világi útjait.⁴⁴ Danténél már megtaláljuk Odysseus megbecsülését, de azt is, hogy az új világ elpusztít. Dante a Pokol 26. énekében leírja Odysseus képzelte utolsó utazását. Odysseus kinyilvánítja: „Lelkem szenvedélye: látni világot.” (97–98.) A hajósok nyugatra tartanak, túljutnak Herkules oszlopain, s Odysseus így biztatja társait: „Gondoljatok az emberi erőre: / nem születettek tengni, mint az állat, / hanem tudni és haladni előre.” (118–120.) Beszámol arról: „Új ég, új csillag ragyogott felettünk.” (127.), de leírja azt is: „Új földről felhő jött.” (137.), s egy hegy mögül végzetes vihar támadt: Odysseust az új világ elpusztította.⁴⁵

Petrarca az új Ulyxes, amint annak ő tudatában van. A Baráti levelekben írja: „Mind- eddig úgyszólván állandóan úton voltam, s úgy látom, hogy bolyongásomat Ulyxes bolyongásához lehet hasonlítani.”⁴⁶

Petrarca nevezetes tette volt a provence-i 1912 m magas Mont Ventoux (oxitán Venter) megmászása 1336. április 26-án, amint azt Dionigi di Borgo San Sepolcróhoz (1300 k.–1342) írt híres levelében leírja.⁴⁷ A levélből öt tartalmi elemet szeretnék kiemelni.

1. „Az a vágy ösztökélt csupán” – kezdi levelét Petrarca, megnevezve a hegyet, „hogy egy olyan csúcst láthassak, amelyik magasságáról híres”. Petrarca elemzői rögtön ki is

⁴⁰ Pierre André Sigal: Isten vándorai. Középkori zarándoklatok és zarándokok. Gondolat, Budapest, 1989.

⁴¹ A hegymászás történetéről: Róna István: Ember a csúcson. Táncsics Kiadó, Budapest, 1965.; Endrődi Lajos: Akik nem ismerik a félelmet. Sportpropaganda Vállalat, Budapest, 1987.; A hegymászás az újkor folyamán bontakozik ki. Két állomás: Mont Blanc: 1786.; Mount Everest: 1953.

⁴² Homérosz: Odüsszeia, XI. 315–317.

⁴³ Bővebben ld.: Frenyó Zoltán: Az antik mitológia alvilág-képzetei. A Hádésztől az Orcusig. In: Uő: Kereszténység és filozófia. Tanulmányok. Kairosz, Budapest, 2006. 7–58.

⁴⁴ Lotario Dei Segni: De miseria humanae conditionis, I. 12.; II. 36. Az emberi lét nyomorúsága. Eötvös József Könyvkiadó, Budapest, 2005.

⁴⁵ Dante: Isteni színjáték. I. Pokol. 26. ének.

⁴⁶ Petrarca: Epistolae familiares, I. 1. Kardos Tibor (szerk.): Petrarca levelei. Gondolat, Budapest, 1962. 19.

⁴⁷ Petrarca: Epistolae familiares, IV. 1. Kardos, i. m. 82–93. A levélből vett alábbi idézetek e lapokon találhatóak. A Szent Ágoston-idézet fordítását megváltoztattam. F. Z.

szokták emelni ezt a fordulatot, amely pusztán ennek az újszerű vágnak az indítékát jelöli meg felmenetele okaként.

2. Hosszú elbeszélésében Petrarca a fárasztó fizikai utat átlelkesíti és *morális* tartalommal telíti. Leírja, hogy az út közben arra gondolt: „Az, amit 'boldog élet'-nek nevezünk, ugyanígy magas helyen van. (...) Sok magaslat meredez az odavivő úton, s ha valaki fölfelé tart, mint lépcső fokain, úgy kell előrehaladnia erényről erényre. A csúcson van a végső cél, az út vége, utolsó pontja földi vándorlásunknak.”

3. A csúcsra érve az *érzéki* benyomás hatása kerekedik felül; Petrarca bevallja, hogy a természet lenyűgözte: „A roppant látványtól megrendülve álltam.” Ezután folytatja megfigyeléseit és elmélkedéseit. Ezek során jellegzetes fordulat következik. Az ez utáni részt kicsit hosszabban kell idéznünk:

4. „Eszembe jutott, hogy kezembe vegyem Szent Ágoston Vallomásait, melyet a te szereteted ajándékozott nekem, és amelyet a szerző miatt is, meg az ajándékozó miatt is nagyon kedvelek. Mindig magammal hordom ezt a kicsiny, kézbe való kötetet, amelynek azonban az értéke és finomsága véghetetlen. Kinyitottam, hogy majd azt olvassam benne, ami a szemem elé kerül, hiszen bizonyos voltam, hogy olyan nem kerülhet a szemem elé, ami ne volna istenfélő és áhítatot keltő. A véletlen úgy akarta, hogy a tizedik könyv került elélem. Az öcsém is figyelmesen várta, mit fog majd mondani Ágoston az én ajkam által. És őt, aki jelen volt, de még nála is inkább Istent hívom tanúságul, hogy amint a pillantásom a könyvre esett, ezt olvastam benne: 'Lám, az emberek elmennek, hogy megcsodálják a hegyek csúcsait, a tenger hatalmas hullámain, a folyók széles hömpölygését, az óceán partjait, a csillagok pályáját, de önmagukat figyelmen kívül hagyják.'⁴⁸ Bevallom neked, megütöttek e szavak. Az öcsémet, aki szerette volna hallani, arra kértem, ne háborgasson, s becsuktam a könyvet. Haragudtam önmagamra, mivel a földi dolgokat csodálni meg nem szűnök, mikor pedig már a pogány filozófusoktól is megtanulhattam volna, hogy inkább az emberi lelket kell csodálni, mert az olyan nagy, hogy semmilyen más nagyság nem állja ki vele az összehasonlítást.”

5. Petrarca azzal folytatja, hogy elunta nézni a hegyet és az út végéig lelkével magába fordult. Felidézte Szent Ágoston alakját és a megtéréséhez vezető híres kerti jelenetet, amikor Ágoston égi szózatra felüti Pál apostol leveleinek nála lévő gyűjteményét, s ott a rá oly nagy hatást gyakorló sorokra téved tekintete (Róm 13,13–14). Petrarca most arról beszél, hogy a földi dolgok szeretetéből fakadó kívánságokat felül kell múlnunk. Ebben a hangulatában pedig a hegy összezsugorodik, tehát a természet jelentőségét veszíti az *ember* nagyságához képest: „Mialatt lefelé mentünk a lejtőn, többször hátrafordultam még azon a napon, és a hegy fenséges csúcsa alig könyöknyinek tűnt előttem az emberi méltóság magasságához képest.”

Az 1. és a 3. pont egyértelműen jelzi, hogy a természet autonóm világgént áll előttünk, amelyre az ember megismerő vágya irányul. A 2) pont tetszetős humanista, filozofikus és

⁴⁸ Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos. Augustinus: Confessiones, X. 8. 15.

költői megoldás, továbbá megfelel a szellemi-lelki felemelkedés régi antik és keresztény rendszereinek. Itt a lelki és a természeti világ párhuzamban áll egymással.

A 4. és 5. pontban érzékletesen, tagoltan és kifinomultan kifejezésre jut Petrarca vívódása a középkor és a modern kor, a lelki ember és a világi ember között. Kedvelt Szent Ágostona éppen az addigi keresztény világlátás, a benső ember (*homo interior*) klasszikusa,⁴⁹ akihez a keresztény Petrarca kötődik. Ágoston idézett helyén épp azzal ellentétes szellemet képvisel, mint amiért Petrarca a hegyre indult. Petrarca pedig éppen *keresztény bizonytságot és igazolást keresett* az ő szemléletére és érdeklődésére, s ezért most elbizonytalanodik. A dolognak különös súlyt ad és drámaiságát érzékelteti, hogy Petrarca nemcsak az öccsét, hanem egyenesen az Istent is tanúságul hívja a történet hitelességének igazolására! (Ez éles kontrasztban áll mindazzal, amit a későbbi elemzők kétségeiket illetően megfogalmaztak.)

Az 5. pontban így a természet különös módon mintegy elveszíti érdekességét, és e helyett a humanista Petrarca hangot ad az *emberi méltóság* és nagyság eszméjének. Ez azonban megint nem a középkori szemlélet! Amikor Petrarca Ágoston hatására magát a természetet már nem méltatja, erkölcsi-lelki elmélkedéseire reflektálva megjegyzi: anélkül érkeztek vissza szállásukra ezen gondolatok közepette, „hogy egyáltalában észrevettem volna az úti nehézségeket”. A levél így az *ember* dicséretévé alakul, aki gondolatával is a természet fölébe kerekedik.

Mindezeket megfontolva azt is mondhatnánk, hogy a levélben Petrarca az AVE-háromszög történeti kifejlődését járja végig: humanistaként az antikvitáshoz kapcsolódva, keresztényként a benső emberhez és Istenhez fordulva és modern emberként az ember nagyságát megpillantva sorrendben a Világ, az Abszolútum és az Ember stádiumain halad végig egy személyben és összevonva egy műben, s ez az egyfajta *rekapituláció*, profán anakefalaiószisz⁵⁰ a levélnek és alkotójának különleges helyet biztosít gondolatmenetünkben.

Ennek a levélnek nagy szakirodalma van; a jelenet sokak szerint a középkori és a modern ember közötti átmenet „pillanatát” tartalmazza. Jakob Burkhardt A reneszánsz kultúrája Itáliában (1860) című klasszikus könyvében részletesen leírja és méltatja a levelet, s Petrarcát az első igazi modern emberek egyikének nevezi.⁵¹

Mások magának a levélnek a hitelességét illetően, pontosabban arra vonatkozóan, hogy a hegymászás valóban a leírtak szerint zajlott volna le, kétségeiknek adnak hangot, és felteszik, hogy a levél fiktív történetet tartalmaz. Azokkal szemben, akik Petrarcát úttörőnek tekintik, megemlítik, hogy állítólag Jean Buridan kévéssel előtte szintén megmászta a hegyet; Petrarca továbbá maga említi, hogy egy helybéli földműves a saját elmondása szerint 50 évvel korábban szintén járt a csúcson. Ettől függetlenül mindenképpen Petrarcáé az érdem, hogy reflektált, ezt a témát egyáltalán tárgyává tette, éppenséggel humanizálta, szellemi értelemben tehát valóban ő az első hegymászó. Az azonban, amit egyesek

⁴⁹ Augustinus: De vera religione, 39. 72.; Soliloquia, I. 2. 7.

⁵⁰ Az eredeti anakefalaiószisz: Irenaeus: Adversus Haereses, III. 16.

⁵¹ Jakob Burkhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. (1860.) IV. rész. 3. fejezet.

különösen valószínűtlennek tartanak, az a körülmény, hogy egy mintegy 18 órás fárasztó út után Petrarca rögvest nekiül és egy hatezer latin szavas, klasszikus idézetekkel tűzdelt mívés levelet alkot. Ezért is vitatható egyesek szerint a levél datálása. Van, aki a levél keletkezését a feltüntetethez képes mintegy másfél évtizeddel későbbre, 1350 körülre teszi, amikor azonban a címzettje már majd' egy évtizede halott volt. Mindez azonban főleg filológiai probléma. Az is szöveget üthet az ember fejébe, hogy miért tartotta magánál Petrarca Szent Ágoston Vallomásait, miközben egyébként csomagjaikat a hegy lábánál hagyták. S vajon mennyi valószínűsége van annak, hogy az ágostoni történet és tetszetősnek kínáló példák nyomán Petrarca is épp ott üti föl a Vallomásokat, ahol az ő problémájára vonatkozó egyedüli szakasz található? Feltehető, hogy Petrarca intenzív interiorizálása miatt, a világban való új jelenlét állandó szubjektív átélése miatt a költő lelkében, elméjében a Vallomások könyve, annak idézett helyével állandóan nyitva lehetett. Magyarán, Petrarca a problémát állandóan szem előtt tartotta, s számára a realitás és a költés érthetően egybeolvadt. Bárhogy volt is valójában, ez a lényegen nem változtat, mert a szemlélet ugyanaz marad.⁵²

A modern ember számára a természet fogalma átértelmeződik: a természet mint feltárandó, megismerendő terület áll elő. Megnő a tapasztalat fontossága, a világra irányuló tudomány becsülete (ennek túlhajtása a scientizmus, a tudománynak mintegy megváltó, boldogító szerepe), hangsúlyos témává válik az emberi tudás és alkotó erő kérdése. A természet új szemlélete közben az újkor embere Isten kérdését elhanyagolja (az abszolútumból panteizmus, deizmus, szellem lesz), s jellegzetes irányjaival profán, szekuláris, ateista mentalitást hoz létre. Jellegzetes Kant híres kijelentése a Gyakorlati ész kritikája zárszavában, amelyből már hiányzik az Isten iránti figyelem: „Kedélyemet két dolog tölti el egyre újabb és fokozódó csodálattal s tisztelettel, minél gyakrabban és kitartóbban gondolkodok rájuk: a csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény bennem.”⁵³ A modern ember, miközben a világot elsajátítja, négy évszázad alatt magát és az abszolútumot elveszíti. Ez természetesen nem teljes érvényű megállapítás, de tendenciájában ez jellemzi a modernitást.

A középkori nagy kultúra szétbomlása, széttörése után, elszakadva az abszolútumtól és a fent leírt módon viszonyulva a világhoz, az újkor embere már nem egységes szubsztancia, hanem test, szellem és lélek hármasságára esik szét, amelyek különállásukban megannyi túlzó s egymással vetekedő irányzatot hoznak létre. Az ennek megfelelő főbb irányokat az alábbiak szerint lehet csoportosítani: a) empirizmus, materializmus, hedonizmus, testkultusz, b) racionalizmus, scientizmus, voluntarizmus, c) fideizmus, szentimentalizmus,

⁵² A téma átfogó feldolgozását nyújtja: Albert Russell Ascoli: Petrarch's Middle Age: Memory, Imagination, History and the 'Ascent of Mount Ventoux'. Stanford Italian Review, vol. X. 1990. no. 1. pp. 5–43.; Néhány további tanulmány: O'Connell, Michael: Authority and the Truth of Experience in Petrarch's Ascent of Mount Ventoux. Philological Quarterly, 62. 1983. 507–520.; Billanovich, Giuseppe: Petrarca e il Ventoso. Italia medioevale e umanistica, 9. 1966. 389–401.; Courcelle, Pierre: Petrarque entre Saint Augustin et les Augustins du XIV^e siècle. Studi Petrarqueschi, 7. 1961. 51–71.

⁵³ Immanuel Kant: A gyakorlati ész kritikája. Gondolat, Budapest, 1991. 289.

esztéticizmus, irracionalizmus, okkultizmus, dekadencia, nihilizmus. Az utóbbi évszázadok harcai azért bizonyultak reménytelennek és eredménytelennek, mert az említett irányzatok közös nevezőn, egyazon síkon mozogtak, s a megújulásba nem tudták és nem kívánták bekapcsolni Európa első két gyökerének értékeit.

Az örök kozmosz és a creatio ex nihilo elve

Ezek után vegyünk szemügyre egy olyan, nagy horderejű problémát az európai szellem keretein belül, amelyben két évezreddel ezelőtti kialakulása óta tulajdonképpen nem történt érdemi elmozdulás. Ennek jelzésére Wilhelm Windelband szavait szeretnénk felhasználni.

Wilhelm Windelband „Történelem és természettudomány” című, 1894. május 1-jén, a strasbourg Vilmos Császár Egyetemen elhangzott rektori beszédében a következőket mondta: „Mindig kínos volt rám nézve, hogy olyan ízléses, finomérzésű nép, mint a görög, elviselte azt az ő egész filozófiáján átvonuló tanítást, hogy valamennyi dolog időszakos visszatérésében a személyiség is visszatér minden tetteivel és szenvedésével. Mennyire értékét veszítette az élet, ha pontosan ugyanúgy már ki tudja, hányadszor itt volt, és ki tudja, hányszor még meg fog ismétlődni. Milyen borzasztó az a gondolat, hogy én mint ugyanaz a személy már egyszer ugyanazt éltem és szenvedtem, szerettem és gyűlöltem, gondoltam és akartam, ugyanarra törekedtem és ugyanazért harcoltam, és hogyha a nagy világesztendő elmúlt, és az idő visszatér, nekem ugyanabban a színházban ugyanazt a szerepet újra meg újra le kell játszanom. S ami így az egyéni emberéletre áll, még inkább áll a történelmi folyamat egészéről. Csak akkor van értéke, ha egyszeri. Ez az az elv, amelyet a keresztény filozófia a patrisztikában a hellenizmus ellenében győzelemre vitt. Világnézete kiindulópontjában eleve az emberi nem bűnbeesése és megváltása mint egyszeri tények állnak. Ez volt az első nagy és erős megérzése a történelem elidegeníthetetlen metafizikai jogának, hogy az elmúltat ebben az ő egyszeri, megismételhetetlen valóságában az emberiség emlékezete számára megtartsa.”⁵⁴

Az antik és a keresztény világnézet szemmel láthatóan eltérő struktúrájáról van szó, amely annál nagyobb problémát jelent, mivel Európa két meghatározó gyökeréről van szó. Úgy tűnik, e két világnézet – a hellenizmus minden keresztény inkultúrációja ellenére – egymással összeegyeztethetetlen. (Hasonló viszonyt mutat a filozófiai nagyelmélet két lehetséges sémája, a platonizmus és az arisztotelianizmus, amelyek érvényének egyesítése mindig kíváncsú volt, de kivitelezhetetlennek bizonyult. Gondoljunk elsősorban Aszkalon Antiokhosz és Plótinosz alakjára.) Hogyan lenne képes mégis Európa mindkettőből építkezni és erősödni? Vagy pedig el kell-e hagyni az egyiket a másik megtartása, megóvása-

⁵⁴ Wilhelm Windelband: Geschichte und Naturwissenschaft. Rektoratsrede, Straßburg, 1900. Történelem és természettudomány. In: Uő: Preludiumok. Franklin, Budapest, é. n. (1925), 128–129.

sa érdekében? Windelband itt a ciklikus és a lineáris szemlélet különbségében ragadta meg az antikvitás és a kereszténység különbségét.

Ugyanezt a problémát az alábbi konkrét, fundamentális tanításra vonatkozó dilemma-ként is megfogalmazhatjuk. Előttünk áll egyrészt az antik, mindenekelőtt görög világnézet, amely az örökké fennálló kozmoszt, illetve annak a világnak az örök létét hirdeti, amelyből a kozmosz megformálódik. Ehhez gondoljuk hozzá a keletkezés problémájának megoldatlanságát az egész preszokratikában. S előttünk áll másrészt a kereszténység tanítása, amelynek hamar egyértelművé vált tantétele szerint a világot Isten a *semmiből* teremtette.⁵⁵ Ez a „creatio ex nihilo” elve.

Anélkül, hogy itt a részletekbe bocsátkozhatnánk, nyugodtan kijelenthetjük, hogy a valamiből alkotás és a semmiből teremtés elve a *maga meghatározottságában* ismét szemmel láthatólag összeegyeztethetetlen egymással. Hogyan tudunk tárgyilag megbecsüléssel viszonyulni e két világnézethez? A jelen gondolatmenet szempontjából, amennyire ez lehetséges, most zárójelbe téve a teológiai szempontokat, fel kell vetnünk, hogy vajon érvényteleníti-e egyik a másik tanítást, s ha igen, ez az időben zajlik-e le? Vajon egyáltalán szükségszerű-e, hogy az egyik tanítás kizárja a másikat? *Végeredményben hogyan lehetséges, hogy az európai kultúra e két nagyszerű szellemisége egymásnak homlokegyenest ellentétes felfogást alakított ki?* S hogyan lehetséges, hogy együtt élünk ezzel az ellentmondással, ha mindkettőre tisztelettel tekintünk? (Alexandriai Kelemen szerint a görög filozófia Istennek a görög néppel kötött szövetsége volt.⁵⁶)

Ha az európai szellem lényegét kívánjuk feltárni, azt kell mondanunk, hogy e szellem tartalmának gazdagodása nem egyszerűen az időben egyenes vonalon előrehaladva, a korábbi érvénytelenítésével és az újabb felismerés érvényesítésével történik, hanem egy egyszerű kialakult, összeállt szellemi magból, természetesen szakaszokon át, de bővüléseken, újraértelmezéseken, beépítéseken, szintéziseken keresztül zajlik. Ha tehát az antik kultúrának és a keresztény világnézetnek az egyébként szükséges végső egységét kutatjuk, *tételeznünk kell, hogy valamilyen, eddig át nem látott módon az örök kozmosz és a semmiből teremtés elve közös nevezőre hozható egymással. Tételeznünk kell, hogy e két gyökér ugyanannak a fennállásnak két, a maguk szintjén lehetséges megfogalmazása volt.* Ahhoz pedig, hogy e fennállásról többet tudjunk mondani, új metafizikára és fizikára van szükségünk.⁵⁷

⁵⁵ Mayer Ildikó: A „creatio ex nihilo” tanának dogmatörténeti kezdetei. In: Frenyó Zoltán (szerk.): „Tudom, kinek hittem.” Patrisztikus tanulmányok. L'Harmattan, Budapest, 2003. 59–90.; Geréby György: A „semmiből teremtés” a skolasztikában. In: Fehér Márta (szerk.): A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok. Áron Kiadó, Budapest, 1996. 9–93.; Aquinói Szent Tamás: A világ örökkévalóságáról. Jósöveg Műhely Kiadó, Budapest, 1998.

⁵⁶ Alexandriai Kelemen: Sztrómateisz, I. 5. 1. 28.

⁵⁷ A továbbgondolás irányába mutató néhány mű: Anna Marmodoro – Brian D. Prince (eds.): Causation and Creation in late Antiquity. Cambridge University Press, 2015.; Maróth Miklós: Kereszténység és iszlám. In: Muszlim művelődéstörténeti előadások. Iskolakultúra, Pécs, 2001. 9–20.; John McKenna: The Concept of Nature in the Thought of John Philoponus. Grace Communion International, Glendora, 2013.; Averroës (Ibn Rušd): Döntő értekezés a vallás és a filozófia kapcsolatáról (Kitab fasl al-makal). Arab filozófia. Szöveggyűjtemény. Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Piliscsaba, 2000. 212–213.; David B. Burrell SCS: Thomas Aquinas and Islam. Modern Theology 20:1, January 2004.

A három tényező érvénye

Max Scheler „Az ember helye a kozmoszban” című, 1928-ban írt klasszikus művét ezzel a gondolattal vezeti be: „Egy művelt európai fejében az ’ember’ szó hallatán csaknem mindig három, egymással teljesen összeegyeztethetetlen eszmekör feszül egymásnak. Egyrészt a keresztény tradíció Ádámról és Éváról, a teremtsérről, a paradicsomról és a bűnbekesről. Másrészt az antik görög gondolkör, amelyben az emberi öntudat a világon először emelkedett fel saját különleges helyzetének fogalmáig, mégpedig annak a tételnek a formájában, hogy az ember az ’ész’, logosz, phroneszisz, ratio, mens birtoklása révén az, ami – a logosz itt éppúgy jelent beszédet, mint azt a képességet, amivel a dolgok ’mineműségét’ megragadjuk. Ezzel a nézettel szoros kapcsolatban áll az a tanítás, hogy az egész világminőségnek is valamilyen emberfeletti ész képezi az alapját, amelyben az ember – és valamennyi lény közül csak ő – részesül. A harmadik gondolkör, amely mára szintén tradícióvá lett, a modern természettudomány és a genetikus pszichológia gondolköre, mely szerint az ember planétánk fejlődésének e késői végeredménye olyan lény, amely az állatvilágban létező előformáitól csak azon képességek és energiák keverékének bonyolultsági fokában különbözik, amelyek egyébként már a nem emberi természetben is előfordulnak. Ez a három eszmekör semmiféle egységet nem képez egymással. Van tehát egy természettudományos, egy filozófiai és egy teológiai antropológiánk, amelyek mit sem törődnek egymással. Egységes eszmén az emberről azonban nincsen. Az emberrel foglalkozó speciális tudományok száma egyre nő, de bármennyire értékesek legyenek is, az ember lényegét sokkal inkább homályba borítják, mintsem hogy megvilágítanák. Ha meggondoljuk továbbá, hogy a tradíció említett három eszmeköre mára messzemenően megrendült, különösen nagy mértékben megingott az ember eredetére vonatkozó probléma darwinista megoldása, akkor azt mondhatjuk, a történelem során sohasem vált még az ember olyan problematikus a maga számára, mint manapság.”⁵⁸

Scheler fejtegetéseire kritikai megjegyzéseket kell fűznünk. Schelernek igaza van abban, amikor helyzetleírásában három tényezőt különít el, amelyekben a modern ember tudományát, az antikvitást és a keresztény szellemet pillanthatjuk meg. Igaz ugyan, hogy Scheler kifejezetten csak antropológiai szempontból vizsgálódik, a tradíció általa említett három eszmeköre mégis megfelel a filozófia háromszögének. Schelernek abban is igaza van, hogy e három tényező a mai korban valóban nem képez egységet. A mai kornak ez ténylegesen a válságát tükrözi. Célunk és feladatunk azonban éppen az lenne, hogy e három gyökeret új szintézisbe hozzuk egymással. Messzemenően nincs ugyanis igaza Schelernek akkor, amikor e három tényező elavulásáról, megrendüléséről beszél. A mai ember valóban problematikus a maga számára, de nem azért, mintha gyökerei érvényüket veszítették volna, hanem azért, mert elszakadtak egymástól, miként fentebb bemutattuk. El kell

71–89.; William Lane Craig: The Kalam Cosmological Argument. Macmillan, London, 1979.; Paul Davies: God and the new Physics. Simon & Schuster, New York, 1983.

⁵⁸ Max Scheler: Az ember helye a kozmoszban. (Darmstadt, 1928.) Osiris Kiadó, Budapest, 1995. Bevezetés. 9–10. Kiemelések: F. Z.

jutnunk addig a belátásig, hogy sem az antik bölcsesség, sem a keresztény bölcsesség nem avult el, s e két ember-megtartó kultúra akkor tudja betölteni hivatását, ha a modern tudomány is a maga eszközeivel, érvényével és a világból merített, soha nem látott eredményeivel e közös emberi bölcsesség gazdagításához kíván hozzájárulni.

Mint az előbb érintettük, ahhoz, hogy az AVE-háromszög egyensúlya helyreálljon, (s ezzel, illetve ennek kulturális dekódolásával tulajdonképpen az európai civilizáció nagyobb távlatokban újra életképes legyen) a modern ember tudományának eredményére: új fizikára, ezen túl pedig szükségszerűen új metafizikára van szükség. A mai részecskefizika a maga bámulatos eredményeivel, az elemi részecskék lehető detektálásával hovatovább kényszerítő erővel sarkallják a filozófiát a *lét és a semmi* fogalmainak újraértelmezésére. A lét és a nemlét határán táncoló, a létből eltűnő majd a létben megjelenő részecskék, illetve a részecskék részleges egymásba alakulásának jelenségek egy olyan területet jelent, amely *talán keretet ad az örök kozmosz és a semmiből teremtés elvének szintéziséhez*, ezzel Európa első két gyökerének egyesítéséhez és újbóli elvi érvénybe lépéséhez a tudomány oldaláról.

A modern tudomány feladata

Az összefüggéseknek egyébként a filozófia iránt nyitott fizikusok korábban is tudatában voltak. A *modern fizika* egyik atyja, a *keresztény*⁵⁹ Werner Heisenberg így vall a *görög filozófia* iránti megbecsüléséről: „Kialakult bennem az a meggyőződés, hogy a modern atomfizika a görög természetbölcsélet alapos ismerete nélkül aligha művelhető.”⁶⁰

Heisenbergnek ezek a sorai A mai fizika világgépe (1955) című művében találhatók. A mű harmadik fejezete a humanisztikus műveltség, a természettudomány és az európai kultúrkör viszonyáról elmélkedik. Itt olvassuk Heisenberg alábbi megállapítását is: „Melyek azok az okok, melyeket a humanisztikus gondolat képviselői mindig újból felhoznak az antik nyelvekkel és antik történelemmel való foglalkozás érdekében? Mindenekelőtt joggal hivatkoznak arra, hogy egész kulturális életünk, gondolkodásunk és érzelmvilágunk az európai kultúrkör szellemi szubsztanciájában gyökerezik, tehát abban a szellemi lényegben, amely az antik világban kezdődött, melynek kezdeténél ott állt a görög művészet, a görög költészet és a görög filozófia, amely azután a kereszténységben az egyház létrehozásával megélte nagy fordulatát, s végül a középkor végén a keresztény erkölcsnek az antik szellemi szabadsággal való nagyszerű egyesítésével a világot mint Isten világát felfogta, s a felfedező utakkal, természettudománnyal és technikával alapjaiban átalakította. A modern élet minden területén, tehát minden olyan esetben, amikor akár szisztematikusan, akár történetileg, akár pedig filozófiailag a dolgok mélyé-

⁵⁹ Fizika és vallás kérdéséről ld.: Werner Heisenberg: Első beszélgetés a természettudomány és a vallás viszonyáról (1927). In: Uő: A rész és az egész. Beszélgetések az atomfizikáról. Gondolat, Budapest, 1978.² 117–130.

⁶⁰ Werner Heisenberg: Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1967. A mai fizika világgépe. 62.

re hatolunk, azokba a szellemi struktúrákba ütközünk, amelyek az antik világban és a kereszténységben keletkeztek.”⁶¹

Carl-Friedrich von Weizsäcker pedig így nyilatkozott a fizika és a filozófia viszonyáról: „Tapasztalati tény, hogy korunk majdnem minden vezető elméleti fizikusa filozófál is. Szintén tapasztalati tény, hogy ez a filozófia messzemenően saját találmányuk, amely néha nehezen hozható összhangba a hagyományos filozófiával. Úgy látszik, hogy mindkét tapasztalati tény abban a tárgyi szükségszerűségben gyökerezik, hogy a modern fizikát filozófia nélkül nem lehet helyesen megérteni, és hogy ezt a megértést adekvátan segítő filozófia ma még nem létezik.”⁶²

Világos ugyanakkor, hogy a fizika *tudományos* problémákat old meg, a filozófia és a civilizáció problémáihoz pedig hiteles *anyagot szolgáltat*. Maga a létkérdés szó szerint a *fizikán túli* (metafizika) területen kezelhető. Számunkra ezen a téren a leginkább megvilágító erejű az a teljesítmény, amelyet Heidegger fejtett ki az *Alap* fogalmának vizsgálatával és középpontba állításával.⁶³ Itt jelen körülmények között kénytelenek vagyunk megelégedni az erre való utalással.

Miután a filozófia háromszögét, a kozmocentrikus, theocentrikus és anthropocentrikus világnézetet megfeleltettük az antikvitás, a keresztény szellem és a modernitás korának, úgy tűnik, a teljesség történetileg kialakult, a filozófia és a civilizáció lehetséges formáit Európa mára már bejárta. Felvetődik a kérdés: Spengler szellemében⁶⁴ vajon ezután már Európa alkonya közeleg? Avagy úgy tekintsük-e, hogy a nyugati ember elérte berendezkedésének optimális állapotát, s ezután a beállt világ apologiáját adva, a liberális demokrácia meghaladhatatlan voltát hirdetve Fukuyama rögeszméjének megfelelően a történelem végéről értekezzünk?⁶⁵

Korunk állapotából egyik sem következik. A filozófia háromszögének egyensúlyi állapotához azonban *az ember oldaláról teljes körű, hármas átértelmezésre van szükség*. Az alap megértésén keresztül szükséges az abszolútum komolyan vétele, s hasonlóképpen elengedhetetlen az ember és a világ viszonyának új meghatározása. A jövőhöz így az elméleten, az emberi *tudományon* (fizika, metafizika) kívül az emberi gyakorlatnak is ugyanolyan erővel hozzá kell járulnia. Ez pedig közelebbről a *gazdaság* új felfogását teszi szükségessé. Ez röviden szólva az újkorban *önállósult* gazdaságnak a társadalomba való *visszavételét* jelenti. Befejezésül ezt szeretném röviden megvilágítani.

⁶¹ Heisenberg: Válogatott tanulmányok, i. m. 55–56.

⁶² Carl-Friedrich von Weizsäcker: Einstein és Bohr. A fizikusok vitája a valóság fogalmáról (1951.) Válogatott tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1980. 16–17.

⁶³ Martin Heidegger: Az alap tétele (1955–56). Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2009.; Az alap lényegéről (1929). In: Uő: Útjelzők. Osiris, Budapest, 2003. 123–172.; Ld. még: Gottfried Wilhelm Leibniz: Az alapvető igazságok. In: Uő: Válogatott filozófiai írások. Európa, Budapest, 1986. 159–168.; José Ortega y Gasset: Elmélkedések Leibnizről. Az alapelv fogalma és a deduktív elmélet fejlődése. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2005.

⁶⁴ Oswald Spengler: Untergang des Abendlandes (1918). A Nyugat alkonya, I–II. Európa, Budapest, 1995.

⁶⁵ Francis Fukuyama. A történelem vége és az utolsó ember. Európa, Budapest, 1994.

A gazdaság új elve

Molnár Tamás a modern kort elemezve – és bírálva – a társadalom három nagy alapintézményét különbözteti meg egymástól: az államot, az egyházat és a civil társadalmat. Mint írja: „A társadalomnak ezt a három egysége képezi az elemi struktúrákat és – tegyük hozzá – az emberi együttélés természetes formáit. (...) Ezek az alapintézmények mindenkor és mindenütt léteztek.” Fő mondanivalójaként pedig rámutat: „Arról van szó, hogy – az emberiség történetében először – korunkban a civil társadalomé az elsőség.”⁶⁶

A modern korról beszélve tehát a polgárság világáról és a kapitalizmus gazdaságáról van szó. Ez a világ történeti realitás, de nem ontológiai szükségszerűség. Ha nagyobb távlatokban az emberiség történetének korábbi szakaszaira pillantunk, a tradicionális és a modern társadalom között radikális különbséget tapasztalunk – hozzátesszük, az emberi élet szempontjából az előbbi javára. Ez a beágyazott és az elkülönült gazdaság világa.⁶⁷

A XX. századi kultúrantropológiai vizsgálódások, R. Thurnwald,⁶⁸ Bronislaw K. Malinowski⁶⁹ és mások kutatásai világosan kimutatták, hogy a tradicionális társadalmakban *a nyereség motívuma nem természetes*, a munkáért fizetséget várni nem természetes, a munkát a minimumra korlátozni nem természetes, a munka ösztönzői a munka öröme és a társadalmi helyeslés, és az egyéni felhalmozás nem része az úgynevezett primitív ember életének.⁷⁰ A közgazdasági tradicionalizmus felfogását Max Weber ekképpen írta le: „Az ember természettől fogva nem pénzt és még több pénzt akar, hanem egyszerűen csak élni akar, úgy, ahogyan megszokta, és annyit akar keresni, amennyi ehhez szükséges.”⁷¹

Tudatában kell lennünk annak, hogy – miként Polányi Károly hangsúlyozta – *a tradicionális társadalmakban a gazdaság be van ágyazódva a társadalomba*, s a termelési és elosztási rendszereket (háztartási gazdálkodás, reciprocitás, redistribúció) a rokoni-közöségi viszonyok, az erkölcs, a vallási morál, a társadalmi konvenció szabályozzák, motiválják és legitimálják. Az ember természetesen gazdálkodást folytat, de nem eredendően gazdasági módon gondolkodik, sőt annak elkülönült módon tudatában sincs. Mindez nemcsak a törzsi társadalmakra, hanem lényegében az ókor társadalmaira és a feudalizmus korára is érvényes.⁷²

⁶⁶ Molnár Tamás: A liberális hegemonia. (Gondolat, Budapest, 1993.) Kairosz, Budapest, 2001. 5–6.; 12.; Ld. még: Frenyó Zoltán (szerk.): Molnár Tamás eszmévilága. Barankovics István Alapítvány – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – Gondolat Kiadó, Budapest, 2010.

⁶⁷ Az alábbiakat ld.: Frenyó Zoltán: A keresztény gazdaságetika érvénye. In: Uő: Filozófiai kultúra. Tinta, Budapest, 2008. 316–328.

⁶⁸ R. Thurnwald: Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, 1–5. 1931–1935.

⁶⁹ B. Malinowski: Baloma. Válogatott írások. Gondolat, Budapest, 1972.

⁷⁰ Ld. Polányi K.: Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Gondolat, Budapest, 1976. 71–79.

⁷¹ Max Weber: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Gondolat, Budapest, 1982. 62.

⁷² Polányi K.: Az archaikus társadalom, i. m. 131.; 155.; 202.

Csak a XVI. századtól⁷³ (később újabb fokokat elérve a XIX–XX. századtól), egyszóval a modern korban figyelhető meg, hogy a gazdaság korábbi beágyazott helyzetéből *kiszabadul*, kiszakad a társadalomból, önálló életbe kezd, elsődleges és vezérszerepre tör. Ettől fogva a gazdaságot saját törvényei vezérlik, *elkülönül* a társadalmi normáktól és a kormányzattól egyaránt. A korábbi szabályozó rendszereket felváltja a *piac* mindent átható uralma.⁷⁴ Kialakul a *homo oeconomicus*, a gazdasági ember képze, pontosabban *fikciója*, aki a gazdasággal foglalkozik és abban célracionálisan cselekszik.⁷⁵ Rögződik az anyagi és a szellemi hamis kettősségének képze, holott az emberben ez természetes módon egységes életének csak két vetületét jelentheti.

Amikor a szerzést elemezve Weber arról ír, hogy „a modern kapitalistákat sem hatja át erősebb szerzési vágy, mint mondjuk egy keleti kereskedőt”, s a Nyugat teljesítményét abban jelöli meg, hogy „az eredmény a szerzési ösztönnek mérsékelt játékkeret biztosító szabályozott gazdaság”,⁷⁶ akkor beállításában a nyugati kapitalizmusnak egyenesen az erényei kapnak hangsúlyt és elsikkad a nyugati tőkés gazdasági rendszer társadalmat szétbontó jellemvonása.⁷⁷

Az a kár, amelyet az előbb jelzett folyamat, a gazdaság elkülönülése, a politikai rendszerek alkalmatlanságával karöltve okoz, felmérhetetlen. Korunk legsürgetőbb feladata, hogy a társadalom ismét magába fogadja, megszelídítse, helyére tegye és természetes szerepéhez juttassa a gazdasági rendszert.

A modern kor további teendői a szellem területén, az erkölcsi és a vallási életben, s az egyén és közösség viszonyának újraértelmezésében mutatkoznak. Ezeknek a problémáknak a kifejtése azonban egy bővebb vizsgálódás tárgya kellene, hogy legyen.



⁷³ Ld. I. Wallerstein: A modern világ gazdasági rendszer kialakulása. A tőkés mezőgazdaság és az európai világ gazdaság eredete a XVI. században. Gondolat, Budapest, 1983.

⁷⁴ Erkölcs és piac konfliktusát tárgyalja: Lakatos Gyula: Erkölcsi értékek és az árutermelő piacgazdaság. Valóság, 2006/12. 27–38.

⁷⁵ Ennek bírálatát adja: Muzslay István: Gazdaság és erkölcs. Márton Áron Kiadó, Budapest, 1993. 43–46.; Anyikin joggal jegyzi meg, hogy a *homo oeconomicus* fogalmát Arisztotelész szellemében tulajdonképpen helyesebb lett volna *homo chrematisticus*-nak nevezni. A. V. Anyikin: Egy tudomány ifjúkora. Kossuth, Budapest, 1978. 33.

⁷⁶ Max Weber: Gazdaságtörténet. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1979. 282–283.; A szerzésről ld. még: Uő: Gazdaság és társadalom. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987. I. köt. 106–114.

⁷⁷ Joseph Schumpeter szerint a kapitalizmus aláassa azokat a kulturális alapokat, amelyeken nyugszik. J. A. Schumpeter: A gazdasági fejlődés elmélete. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1980. 320.; Vö.: P. L. Berger: A kapitalista forradalom. Gondolat, Budapest, 1992. 298.



Nicolas Poussin: Az Idő elragadja az Igazságot az Irigységtől és a Viszálytól (1641)
Louvre, Párizs

Az egész fogalma és a kultúra egészsége¹

Az alábbiakban elemezni kívánjuk az „egész” fogalmát és a kultúra „egészségét”, vagyis integritását, s igyekszünk e két fogalmat egymásra vonatkoztatni. Az összekapcsolást mindenekelőtt egy sajátos *etimológiai* összefüggés indokolja.

A nagy európai kultúrnyelveken a két fogalomra az alábbi szavakat találjuk: Az „egész”: ὅλος, totum, tutto, whole, tout, sGanze, целостность. Az „egészség”: υγεία, sanitas, salute, health, santé (hygiène) eGesundheit, здоровья. Nyilvánvaló, hogy ezekben az esetekben a két fogalom nem áll etimológiai kapcsolatban egymással.

Figyelemre és csodálatra méltó viszont, hogy ettől teljesen eltérően magyarul a két fogalomnak azonos eredete van. Magyarul az „egész” szót ismerjük föl az „egészség”-ben, amely tehát egész-ség, teljesség, integritás, a megfelelő élethez szükséges részek és feltételek összességének megléte.

Az „egész” és az „egészség” közti eme organikus kapcsolatot szeretnénk az alábbiakban megvizsgálni *metafizikai, antropológiai és kultúrfilozófiai* szempontból.

Az „egy” és az „egész”

Az „egy”-et avagy „egység”-et végső avagy első alapelvként tételezzük; ez egybeesik a „summum ens” fogalmával. (Gondoljunk Anaxagorasz, Parmenidész, Plótinosz, Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás alapelveire.) Ez meghatározatlan, egyszerű, egynemű. Az egy az egész.

Második lépésként tételeződik a rész (pars) fogalma és valósága, amely differenciálja az egészt. Az egész részekből áll, de – mint ismeretes – az egész mint minőség mindig több, mint a részek összege. Az egész a részeknek a rend szerinti szubsztanciális egysége.

Az egészet önmagában szinte lehetetlen kifejezni (a fogalom határa nélkül, amint arra Kant rámutat²), de a rész csak az egész összefüggésében érthető meg. „Pars pro toto”, rész az egészért. Tartalmat nyerve a világ világos lesz.

¹ „The Concept of the Whole and the Health of Culture” (Понятие целостности и здоровья культуры) címmel előadásként elhangzott „A kultúra egészsége – az egészség kultúrája” című nemzetközi konferencián. Magyar Tolsztoj Társaság, Orosz Kulturális Központ, Budapest, 2014. október 15.

² Immanuel Kant: Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. I. rész, 1. §. In: Uő: Prekritikai írások. Osiris – Gond/Cura Alapítvány, Budapest, 2003. 524.

Itt ismét a magyar nyelv kifejező erejével és különösségével szembesülünk: „világ” szavunk két jelentéssel bír, a világot és a fényt is jelenti. Ami görögül „τὸ φῶς τοῦ κόσμου”, és latinul „lux mundi”³, az magyarul „világ világossága”. Ez azt sugallja, hogy bizonyos értelemben és mértékben a világ érthető.

Az „egészség” fogalma

Ami az egészség eredeti görög fogalmát illeti, ezt – a tisztaság természetes és szükséges mértékén túl (Hügieia – higiénia) – nem elválasztásként és sterilitásként, hanem az elemek közti egyensúlyként, arányként, harmóniaként kell helyesen felfognunk.

Ennek az elvnek a *metafizikai* alapját megtaláljuk az első terapeuta filozófusok, Püthagorasz, Alkmaion, Empedoklész és mások gondolatvilágában. Hérakleitosz ezt írja: „Egy minden”⁴, továbbá: „Mindenből egy és egyből minden.”⁵ Anaxagorasz hasonló elve szerint: „Minden mindenben.”⁶ Hasonló eszmét Szent Pál apostolnál is találunk: „Krisztus a minden és ő van mindenben.”⁷ (Megjegyzendő, Arisztotelész a maga lételméleti és logikai megfontolásai alapján bírálja a „minden egy” és a „minden mindenben” elvét.⁸)

Az elv klasszikus orvosi megfogalmazása Hippokratész nevéhez fűződik, aki „Az emberi természet” című művében kijelenti: „Akkor örvend tehát [az ember] a legtökéletesebb egészségnek, amikor az elemek helyes arányban keverednek benne minőségi és mennyiségi szempontból egyaránt, s ezért eszményi a keveredésük. Van olyan betegség, amikor ezen alkotóelemek egyike vagy hiányzik, vagy túlsúlyba kerül, vagy pedig a testen belül elkülönülve nem olvad össze az összes többivel.”⁹

³ Mt 5,14; Jn 8,12; 9,5.

⁴ Hérakleitosz: B 50. töredék. Görög gondolkodók, 1. köt. Kossuth, Budapest, 1992. 35.; H. Diels – W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker (= DK). I. Bd. Weidmann, Zürich – Hildesheim, 1992. 161.

⁵ Hérakleitosz: B 10. töredék. Görög gondolkodók, 1. köt. Kossuth, Budapest, 1992. 32. ἐκ πάντων ἓν καὶ ἓξ ἐνὸς πάντα. DK 153.

⁶ Anaxagorasz: A 41.; A 45.; B 1.; B 3.; B 4.; B 6.; B 11.; B 12. töredékek. Görög gondolkodók, i. m. 104–117.

⁷ Kol 3,11. πάντα καὶ ἐν πᾶσιν Χριστός.

⁸ Arisztotelész: Metafizika 988 b.; Fizika 185 a–b.; 187 a.

⁹ Hippokratész: περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Az ember természetéről, 4.; Kiadások: Hippocrates: On the Nature of Man. Works, Vol. IV. Loeb Classical Library, 150. Harvard University Press, Cambridge, MA. 1931.; Hippocrate: La nature de l'homme. Corpus Medicorum Graecorum, I. 1. 3. Akademie Verlag, Berlin, 1975.; Havas László (szerk.): Válogatások a hippokratészi gyűjteményből. Gondolat, Budapest, 1991. 35.

*Filozófiai antropológia:
az emberi természet egysége*

Ami az emberi természet filozófiai felfogását illeti, a klasszikus európai kultúra kialakította az emberi lélek értelmi-erköcsi-érzelmi vetületeinek, az egész embert tekintve pedig a test–lélek–szellem egyensúlyának, egységének, „egész-ségének” eszményét mint az egészséges emberi személyiség alapját. Az emberi természetnek, valamint a lélek részeinek kölcsönös viszonyait, s ezek együttműködésének fontosságát érzékelteti Platón híres fogat-hasonlata.¹⁰

A hasonlat a lelket két szárnyas ló és a kocsihajtó (ήνιοχος) természetes egységként ábrázolja. A kocsihajtó az értelmet, a léleknek azt a részét képviseli, amelynek a lelket az igazság felé kell vezetnie; az egyik ló a racionális és morális ösztönzést, a szenvedély pozitív oldalát képviseli, míg a másik ló a lélek irracionális szenvedélyét és vágyakozó, érzéki természetét jeleníti meg. A kocsihajtó irányítja a fogatot/lelket, s arra törekszik, hogy a lovakat egy irányban tartsa s a világosság felé vezesse.

A test, a lélek és az értelem együttműködésének szükségességére a klasszikus irodalom számos intelme figyelmeztet. Ezek között talán a leghíresebb Iuvenalis megfogalmazása: „Mens sana in corpore sano”, a magyar formula szerint: „Ép testben ép lélek”. Ugyanakkor figyelemre méltó, hogy a teljes mondás nem egy általános valós helyzetet, hanem egy kívánalmat, egy megvalósítandó eszmét ír le, hiszen az egész idézet így hangzik: „Orandum est ut sit mens sana in corpore sano”,¹¹ vagyis: „Imádkoznunk kell, hogy egészséges testben egészséges értelem/lélek legyen.”

Emlékeztetünk arra, hogy az ilyen összefüggések realitását vitán felül bizonyítja bizonyos pszichoszomatikus betegségek diagnosztikája. (A továbbiakban itt nem részletezhetjük azt a bonyolult kérdést, hogy az emberi természet, valamint az emberi lélek két, avagy három részre osztásának elve közül melyik az indokoltabb; a dualizmus-trichotomizmus eme problémájának hosszú esztétörténete van és a két elv lényeges következményeket von maga után.¹²)

A kultúra filozófiája

A testi-lelki-szellemi egyensúly mint „egész-ség” alapvető fontossága rögtön kiderül minden olyan esetben, amikor – akár egyes korokban, irányzatokban, akár egyes emberek esetében – természetünk egyik tényezője túlságosan *előtérbe* kerül vagy éppen *háttérbe* szorul.

¹⁰ Platón: Phaidrosz, 246 a – 254 e.

¹¹ Iuvenalis: Satirae X. 356.

¹² Ld.: Frenyó Zoltán: A trichotomizmus és a „két halál-elmélet”. In: Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.): Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. Konferenciája az Ókori Kereszténységről. Szent István Társulat, Budapest, 2003. 153–158. = Teológia, 2002/1–2. 53–57. = Klny.: Budapest, 2002.

A modern korban számtalan erre utaló jelenség ötlük a szemünkbe. Tipikusan ilyen tünet a mértéktelen *testkultusz*, a pusztá test imádása, s az ezzel kapcsolatos minden materializmus, naturalizmus, szenzualizmus, hedonizmus. Ezeknek a tendenciáknak az eredménye az emberi méltóság megsértése és megtagadása.

Hasonlóan káros mentalitás a *léleknek* mint korlát nélküli pusztá érzelmnek a túlzott uralma az emberi viselkedésben, az élet értelem és fogalmi gondolkodás nélküli vezetése, s az ezekkel járó irányzatok és szellemiségek, mint a szentimentalizmus, fideizmus, dekadencia, nihilizmus, bizonyos pszichológiai irányok s az érzelem fetisizálása.

Hasonlóképpen helytelen, ha az embert merőben mint *ésszel* bíró lényt fogjuk fel a túltengő racionalizmus szellemében. Bár az értelem/ész kétségkívül egyik büszkén vállalható megkülönböztető sajátosságunk („értelmes lény” = ζῷον λόγον ἔχον, animal rationale), a hűvös ész önmagában nemcsak áldás, hanem elszabadulva, erkölcs híján retentés és embertelen teljesítményekre is képes. Ezért jelentette ki Arisztotelész, hogy az ember erkölcsiség híján rosszabb a vadállatnál, hiszen fegyvere, azaz értelme van.¹³

Éppígy méltatlan dolog továbbá az ember természetére és személyiségére nézve bármely elem *elnyomása* vagy *elhanyagolása* a többi érdekében. Ilyen szimptómák az erőtlenség, testsorvadás, lelki érzéketlenség, érzelmi sivárság, műveltséghiány és tudatlanság.

Bár az egyes túlzó irányzatok kétségtelenül az antikvitástól kezdve időről időre egész történelmünk során jelentkeztek, igazán súlyos és *végző szétszakadásuk* nézetem szerint az *újkorban*, mintegy három évszázada vette kezdetét. Ezzel szemben őrizte az antik és a keresztény nagy kultúra egyik legnagyobb értékeként test–lélek–szellem, illetve test és értelmes lélek egyensúlyának elvét.

Természet és emberi természet:

A „természet szerint élni” elve

Arisztotelész nagyszerűen és pontosan mutat rá: „Nem természettől, de nem is természet ellenére fejlődnek ki bennünk az erények, hanem természettől fogva úgy vagyunk alkotva, hogy befogadjuk őket, viszont csak a szokás által lehetünk bennük tökéletessé.”¹⁴

A „természet szerint élni” elve a sztoikus filozófia történetének legelején merül fel; először Kitioni Zénón, az irányzat atyja hangoztatja. Követői, Kleanthész, majd Khrüszipposz nyomban reflektálnak e tanra, s fölvetik, vajon a „természet” mely fogalma és tartalma tekintendő az élet normájának és mértékének. A „természet”-nek végül *három válfaját* különböztették meg: a nagy természetet, az emberi nem/faj természetét, s az egyes ember saját személyes természetét.¹⁵ A dilemma (trilemma) azóta is fennáll, s

¹³ Arisztotelész: Politika I. 2. 1253 a.

¹⁴ Arisztotelész: Nikomakhoszi etika II. 1. 1103 a.

¹⁵ Ioannes ab Arnim (Hans Friedrich August von Arnim): Stoicorum Veterum Fragmenta. Vol. I. Teubner, Stuttgart, 1905¹. 1964. 179. p. 45.; Diogenész Laertiosz, VII. 87–89. Diogenész Laertiosz. A filo-

helyes értelmezése nyilván az egyes elemek megfelelő egyeztetését jelenti a civilizáció és az etika számára.

A bölcs római maximák és szentenciák, e filozófiai tételmondatok önmagukban nem oldják meg a problémát; e mondások leginkább a nagy természet (kozmosz, univerzum) tekintetbevételére intenek. „A természet vezetésével semmiképpen nem tévedhetünk.” („Natura duce errari nullo pacto potest.”¹⁶) „Sohasem tanácsol mást a természet és a bölcsesség.” („Nunquam aliud natura aliud sapientia dicit.”¹⁷) „Boldog a saját természetével összhangban levő élet.” („Beata est vita conveniens naturae suae.”¹⁸)

A keresztény tanítás határozottan rögzíti az emberi természet elvét. Röviden szólva: az ember, míg egyrészt esendő és vétekre hajló lény, másrészt lényegileg Isten képmására alkotott teremtmény (εἰκὼν θεοῦ, imago Dei), akinek rendeltetése a képmáshoz való közeledés, a hasonulásra törekvés.

A modern korban e kép gyökeresen megváltozik, s az emberi természet (pontosabban az emberi természet képzele) fokozatosan elveszíti tartalmát és mértékét. Az újkor hajnalán erről már aggasztó láttelepet nyújtott Pascal, aki erre figyelmeztetett: „Semmi nincsen, amit ne tudnánk természetünkkel tenni; nincsen semmi olyan természetes, amit ne tudnánk elveszíteni.”¹⁹ A modern kor végén viszont ugyanezt már büszkén hirdette Sartre: „Az ember nem definiálható. (...) Nincs emberi természet. (...) Az ember semmi más, mint amivé önmagát teszi.”²⁰ Sartre ezzel az ember abszolút szabadságát vallotta.

A modernitás sajátossága, tragédiája és nehézségei

Az emberiség történetében mindig voltak egymástól különböző életfelfogások, s felmerültek különböző filozófiai irányzatok, amelyek az igaz és a hamis, a jó és a rossz, a helyes és a helytelen között mozogtak.

Ezen a ponton egy alapvető különbségre szeretnék rámutatni, amely három világszemlélet között húzódik az európai történelem három szakasza szerint. Be kell látnunk, hogy a hármas felosztás – antikvitás, középkor, modern kor – nem egyszerűen egy mesterséges, mechanikus, esetleges elválasztás (tudjuk, hogy létrejöttek egyúttal megvan az időbeli logikája és ideológiája), hanem meghatározott és lényegi tartalommal bír, a filozófia egy-

zónában jeleskedők élete és nézetei tíz könyvben. 2. köt. Jel, Budapest, 2007. 159–160.; Steiger Kornél (szerk.): Sztoikus etikai antológia. Gondolat, Budapest, 1983. 131–132.; Sztobaios: Eclogae II. 62.; 75–76. Sztoikus etikai antológia, i. m. 185; 197–198.; Cicero: De finibus bonorum et malorum, IV. (VI.) 14.

¹⁶ Cicero: De legibus I. 6.

¹⁷ Iuvenalis: Satirae 14. 321.

¹⁸ Seneca: De vita beata III. 3.

¹⁹ Pascal: Gondolatok, 94.

²⁰ Jean-Paul Sartre: Exisztencializmus. Stúdió, Budapest, 1947. 36–37.

általában vett tárgyának és elveinek, azaz az Abszolútum, a Világ és az Ember elvének megfelelően. Ez nem más, mint az érvényes igazság időbeli kibontakozása.

A görög-római antikvitás a világ (kozmosz) szemléletében élt; az ember dolga e világ-nak való megfelelés volt. Ez a szellemiség *kozmozcentrikus* világszemlélet. A kereszténység mindent Isten, azaz az Abszolútum szerint kezel, ért meg és magyaráz. Ez a szellemiség *teocentrikus* szemlélet. Ezekkel szakítva a modern kor az embert mint első és végső elvet tételezi az élet és a gondolkodás számára. Ez *antropocentrikus* szemléletet jelent.

Mi következik ezekből a körülményekből? Az életstílusok és gondolkodásmódok közötti különbségek *három alapzaton* formálódhatnak meg. Az antikvitásban a különböző irányzatok az *adott* kozmosz alapján alakulhatnak ki. A kereszténységben az egyes gondolati utak mint a trinitológia és krisztológia szempontjából lehetséges logikai irányok jelenhettek meg, vagyis e gondolkodásmódot a legfontosabb vonatkozás, a legfőbb létező, az *adott* abszolútum határozta meg.

Ezektől az esetektől teljesen eltérően a modern kor, vagyis a hangadó modern ideológiák szerint a központi elv és érték, az ember *nem adott*. Ha az ember azt képzei, hogy korlátlan lehetőség, egyszersmind pedig abszolút szabadsággal rendelkezik, azon nyomban elveszíti önmagát. Ha az ember elveszíti benső struktúráját, eltűnik az alap, amely kijelölné a nézettípusok, az életstílusok és a magatartások kereteit.

Ez húzódik meg annak a háttérében, hogy a XX. század egymástól oly *végletesen különböző* irányzatokat eredményezett a filozófiában, a művészetekben és az életvezetés területén. Beláthatjuk, hogy az emberi természet fogalmának kiüresedése miatt, tartalmának híján e számos és egymástól gyökeresen eltérő irányok aligha vezethetők vissza közös alapra. E modern koncepcióknak és irányzatoknak az alapja nem más, mint az emberi természet fogalmának szétzúzása és lerombolása.

Nem hiszem, hogy a modernitás teljes megtagadása elvezetne a probléma megoldásához. Úgy gondolom, szükséges kinyilvánítani, hogy a modern kor számos értékkel rendelkezik, és az ember elvét civilizációnkban a maga sokszínű mivoltában kell kibontakoztatni. Mindazonáltal a jelenkor kaotikus feltételeihez *saját alapelvének végső érvényesítése* vezetett, s ebben áll a modern kor eredménye és tragédiája.

Új reneszánsz felé

Az elmondottak alapján feltételezek és látni vélek történelmünkben egy újabb periódust, amelyet véleményem szerint meglehetősen reálisnak lehet tartani. Ez a jövőbeli korszak nem is lehet más, mint a kozmozcentrikus, teocentrikus és antropocentrikus szemlélet bizonyos *szintézise*, ha nem is statikus és beálló módon, ami ellentmondana a történelem természetének, hanem inkább az említett elveket komolyan megbecsülő és hullámzó módon egyesítő tendenciaként. Egy ilyen korszak az egészség új szakaszának és a kultúra integrációjának lehetőségét rejtje magában.

A reneszánsz, ahogyan a XV–XVI. századból, a középkor és az újkor közti szakaszként ismerjük, egy időben tartotta fenn az antikvitás, a középkor és a modernitás szeretetét. Ebben rejlik sajátossága, különlegessége, ezért csodáljuk azóta is egyöntetűen.²¹

A modern kor befejeztével a történelem erői és energiái bizonyosan új korszakot formálnak, amely két lehetőséget rejt magában. Ezek egyike a fent említett elvek valamelyikének korábbi dominanciájához való visszatérés. A másik és valószínűbb lehetőség a tárgyalt elvek és világszemléletek szintézise, hiszen *mindhárom elv* immár objektiválódott és realizálódott, s eszerint bizonyos értelemben *valóságos tényező* a jelen történelemben.

Mindazonáltal eme új szintézis megvalósulása sokkalta nehezebbnek ígérkezik, mint az első esetben. Az első reneszánsznak még csak a „pogány” és a keresztény szellem közti skizmán kellett felülkerekednie. A jövőendő szintézis előtt *számos korábbi skizma*, megtagadás és támadás *feloldásának feladata* tornyosul. Az említett ellentétén túl az új kornak megfelelő viszonyt kell kialakítania antikvitás, kereszténység és modernség között, s új módon kell feloldania a modernitás és az antikvitás, valamint a modernitás és a kereszténység közti feszültséget. Eme új korszaknak továbbá *el kell hagynia* a három elv korábbi történeti megvalósulásainak *nyers formáit*, mialatt e három világszemlélet alapvető értékeit meg kell őriznie és tovább kell vinnie.

A történelemnek ez a vázolt menete és iránya meglehetősen logikusnak és lehetségesnek látszik, de a megvalósulás konkrét útját mint saját leglényegesebb tartalmát természetesen csakis maga a jövő, s ennek elkövetkező néhány évszázada fogja megmutatni.



²¹ A „reneszánsz” fogalmának értelmezése a XV–XVI. századi sajátos itáliai reneszánsz szűkebb fogalma, valamint a történelem folyamatában jelentkező megújulási periódusok tágabb, egyetemes fogalma közt mozog. Utóbbi értelemben emlegetnek többek közt kínai, perzsa, iszlám, Karoling-kori, Otto-kori, XII. századi reneszánszt. Ld.: Johan Huizinga: *The Problem of the Renaissance* (1920) és *Renaissance and Realism* (1929). In: *Uő: Man and Ideas*. Meridian Books, New York, 1959. 243–287.; 288–309. = *A renaissance problémája*. Renaissance és realizmus. Válogatott tanulmányok. Pharos, Budapest, 1943. 59–145.; 147–189. A szűk értelmezést képviselték: Jean-Pierre Charpentier: *Histoire de la renaissance des lettres en Europe* (1843); Jules Michelet: *Histoire de France au XVI^e siècle*. La Renaissance (1855); Jacob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). A szűk értelmezésnek pedig jellegzetes velejárója és téves eleme az itáliai reneszánsznak egyoldalúan mint modern szellemnek az értelmezése, láttatása és ekként való csodálata. A tágabb értelmezés néhány műve: Ernst Troeltsch: *Renaissance und Reformation*. Historische Zeitschrift CX (1913) 519–536.; Charles Homer Haskins: *The Renaissance of the Twelfth Century*. Harvard University Press, Cambridge, 1927.; Váczy Péter: *A középkor története*. Magyar Szemle, Budapest, 1936. 3–6.; Jacques Le Goff: *Európa születése a középkorban*. Atlantisz, Budapest, 2008.; *Uő: Az értelmiség a középkorban*. Magvető, Budapest, 1979.; N. I. Konrad: *A történelem értelméről*. Magvető, Budapest, 1977.; Benson, Robert L. – Constable, Giles: *The Renaissance of the Twelfth Century*. Harvard University Press, Cambridge, 1982.; Steifel, Tina: *The Intellectual Revolution in the Twelfth-Century Europe*. St. Martin's Press, New York – Crom Helm, London–Sidney, 1985. Az ellentett kifejezés, a „sötét kor” fogalmáról ld.: Herbermann, Ch. G.: *The Myths of the „Dark” Ages*. The American Catholic Quarterly Review XIII. 1888.; Mommsen, Th.: *Petrarch's Conception of the Dark Ages*. Speculum, Cambridge, MA. Vol. 17. No. 2. April 1942. 226–242.



Paolo Veronese: A Bölcsesség és az Erő allegóriája (1580)
Frick Gyűjtemény, New York

A jövő filozófiája és a filozófia jövője¹

A jövőtudat lehetősége

A jövőről gondolkodni és beszélni különleges *emberi* tevékenység. Kérdés, hogy *lehetséges-e és szükséges-e* (s milyen értelemben) a jövőről nyilatkozni. Erről szólva két princípiumot kell tekintetbe vennünk. Az egyik a valóság természete, a másik az ember természete.

Egyrészt mivel a *világ* valóságának meghatározott anyaga, struktúrája és törvényei vannak, amelyek az időben érvényesülnek, az idődimenziókról, s a bennük foglalt és keletkező tényekről és eseményekről lehetséges értelmesen beszélni. Ha az igazság fennállását a világ időbeliségével összevetjük, s megfontoljuk a jövő dimenziójának természetét, arra jutunk, hogy abban meghatározott tartalom valósul meg.

A jelenvalólét struktúrájának alapján, okságok és szokásszerűségek szerint, a minden napok menetében józan ésszel is számtalan dolog reálisan várható a közelebbi és távolabbi jövőtől.

Megkönnyítené a jövőről való nyilatkozat elvi alapját a teljes determinizmus álláspontja, amelyet a megarai filozófiában² találunk meg először; ez azonban téves felfogás. Másfelől csak a teljes esetlegesség álláspontján nem lenne lehetséges a jövő valamilyen mérvű megragadása.

Továbbá az *ember*, mindenki mástól eltérően, teleologikus, azaz céltételező lény; szellemével (a többi mellett) a jövőbe irányul, s aszerint tevékenykedik. Bármiként vélekedjünk is a jövő megismerhetőségéről, az tagadhatatlan, hogy eleve érdekli az embert, s ennek nyomai végigkísérik a világirodalmat és az eszmetörténetet.

A világhoz képest az emberiség, a társadalom és az egyes ember világa további, részben eltérő természetű saját rétegeket képez, hiszen ez az ésszel, akarattal és cselekvéssel bíró ember világa. Ezt – minden átláthatatlansága ellenére – részben akaratainkkal is formálhatjuk, már ami legalább saját életünket és – szűkebb-tágabb – környezetünket illeti.

Más kérdés, hogy bölcs intelem szerint jobb, ha az ember nem tudja, mit hoz a jövő, hiszen ez valóban megbénítaná az életet, összezavarná lelkünket, értékeinket, gondolkodásunkat, cselekedeteinket, felborítaná életünk rendjét, folyamatát, s végeredményben

¹ Előadás a „Magyar Tudomány Napja” konferencián. Tomori Pál Főiskola, Budapest, 2014. november 25.

² Steiger Kornél (szerk.): A cinikus és a megarai filozófia. Kossuth, Budapest, 1994.; Altrichter Ferenc: A győzedelmes argumentum. In: Uő: Észérvek az európai filozófiai hagyományban. Atlantisz, Budapest, 1993. 289–327. = Világosság XXI (1980), 146–152.; 205–211.

teljesen ellentétes lenne az ember evilági életének természetével. (A jövőbe látót amúgy is a meg nem értés terhe sújtja.)

Az ember továbbá értelmileg-lelkileg mindig szereti magát valamihez tartani (elv, valóság, jóslás, asztrológia, tudomány, babona, közösség; talán a szabadság-elvű „modern ember” kivételt képez, illetve nem vallja be igazodását), s ezért elvein és szokásain kívül gyakorta fordult a jóslás különböző formáihoz. Ha pedig még hatni is akar rá, került elő az irracionális befolyásolás praxisa, a mágia. Sokszor beszélünk „prognózisról” is, amely szó szerint előretudást jelent és tudományos megalapozottsággal beszélünk ennek valószínűségéről (meteorológia, gazdaságtan és számos egyéb terv- és hatástanulmány).

Tudomány és látomás

A továbbiakat illetően néhány *megkülönböztetéssel* kell élnünk, s ezek némelyikét felvázolnunk. Meg kell különböztetnünk a tudományos ismereteket és a nem tudományos elgondolásokat, elképzeléseket (vágyak, álmok, jövendölések); az egyes, konkrét és az általános tudását; a rövid és hosszú távú ismeretét; a megértés és a befolyásolás elvét; végül az emberi tervekkel illetően a technikai fejlődést és az igazságos-észszerű-boldog-békés társadalom képzetét, s így a történelem jövőbeli állapotát.

Ami a *tudományosságot* illeti, ez perdöntő, bár a probléma voltaképpen a tudomány fogalmának értelmezésétől függ. A (pozitivistá-scientista) történész például szokás szerint ragaszkodik ahhoz, hogy ő a múlttól kíván igaz kijelentéseket tenni, s a jelenről és a jövőről tett kijelentéseket megalapozatlannak tartja. (Hasonlóképpen és sokszor bosszantóan tartózkodik a „mi lett volna, ha” kérdés felvállalásától.) A történettudomány nagy témája a „történeti” és „társadalmi” „törvények” létének-nemlétének és mibenlétének problémája. Ide tartozik eleve a történelemnek fejlődésként vagy nem fejlődésként való felfogása. A futurológia viszont saját működésének tudományos jelleget tulajdonít.

Cicero a jövőről tett nyilatkozatokról ezt mondja: „Azokkal értek tehát egyet, akik úgy tartják, kétféle fajtája van a jóslásnak. Az egyik, amelyikben része van a tudománynak, a másik, amelyik híján van annak.” „Nem az a végzet, amit babonásan, hanem amit tudományosan neveznek annak, azaz a dolgok örök okának, amiért megtörténtek a múltbeli dolgok, amiért megtörténnek a jelenben meglévők, s amiért bekövetkeznek az eljövendők.”³

Meg kell fontolnunk, hogy a múlt és a jövő bizonyos *aszimmetrikus* viszonyban áll egymással. A múlt *megvalósult* létmódjával szemben (ahol ugyanakkor egyrészt nem minden szükségszerű, másrészt nem mindent ismerünk meg) a jövő *lehetőség szerinti* létmód. Ezért kérdéses, hogy ebben mit illet a szükségszerűség, s mit a valószínűség, az esetlegesség és véletlen; végeredményben pedig kérdés, hogy a számtalan lehetséghalmaz közül mely tényezők fognak megvalósulni. A jövő tudása az általános kategóriájában nyugszik; ha időnként konkrét is, nem rendszeres és nem teljes. Tudom, hogy meg fogok

³ Cicero: A jóslásról, I. 18. 34.; I. 55. 126. Belvedere, Budapest, 2001. 24.; 60.

halni, de nem tudom, mikor s hogyan. Tehát egyes szálakat, vonalakat, tendenciákat tudok és tudhatok, az összefüggéseket, összeállásokat, kölcsönhatásokat azonban nem vagy alig. A múlt elvileg rendelkezésre áll, csak nem mindenhez érek hozzá, a jövőnél azonban nem ez a helyzet. Ez az alapja annak, hogy a jövőről szóló tudás tudományos jellege korlátozott és vitatott.

A régmúlt vallási víziói után az újkor tudományos víziókat alkotott. A kora újkori utópiák (T. Morus, F. Bacon, T. Campanella) után Samuel Madden (1686–1765) író megírta az egyik első science-fictiont.⁴ Verne Gyula (1828–1905) közismert művei után (mint megemlítik, 108 tervének nagy része megvalósult) H. G. Wells (1866–1946) fordult a jövő kérdése felé, amelynek több művet szentelt.⁵ „A jövő felfedezése” című munkájában Wells kétféle szellemiség és észjárás, a múltra és a jövőre irányulás szemléletét különböztette meg egymástól. Ossip K. Flechtheim (1909–1998) 1943-ban alkotta meg a „futurologia” kifejezést „Futurologia: harc a jövőért” című munkájával (amely azonban végül csak 1970-ben jelent meg). Figyelmet érdemel Gábor Dénes ilyen irányú munkássága.⁶ Stanisław Lem (1921–2006) népszerű munkássága közismert. A XX. század jellegzetes terméke a disztópia; a műfaj két klasszikus műve George Orwell (1903–1950) „1984” (1949) és Aldous Huxley (1894–1963) „Szép, új világ” (1931–1932) című munkája. A XX. században a jövő kutatás önálló diszciplínává vált.⁷ Igen nevezetes és felelős tudományos munka volt a Római Klub „A növekedés határai” című 1972-es jelentése.⁸

A történelem három korszaka

A régi korok szubsztanciális történetfilozófiái a történelem menetéről számos sémát alkottak. Ezek egy része tetszetős és figyelmet érdemel, más része önkényes, spekulatív és korlátolt. A történelemről akkor tudunk helyesen beszélni, ha a fikcióktól eltérően meg tudjuk ragadni valóságos tárgyát.

Ha a lét egységét differenciáljuk, szisztematikusan három irány, terület adódik: a *Világ*, az *Abszolútum* és az *Ember*. Ezek a filozófia lehetséges alapterületei; ezek szerint lehetséges egyáltalán látásmódot, szemléletet kialakítani; s ezek az irányok adódnak az ember gondolkodásmódja számára. Mármint az Igazságnak ezt a három vetületét domináns mentalitásként nagy vonalakban az emberi történelem, eszmetörténet, filozófiatörténet egymás után bontja ki. Így beszélhetünk a filozófia három lehetséges tárgyának megfelelően a koz-

⁴ Samuel Madden: *Memoires of the Twentieth Century*, 1733.

⁵ H. G. Wells: *Anticipációk* (1901); *A jövő felfedezése* (1902).

⁶ Dennis Gabor: *Inventing the Future* (1963); *The Mature Society. A View of the Future* (1972).

⁷ Vö.: Bóna Ervin: *A kívánt jövőtől a lehetséges jövőig. Tanulmányok a jövő kutatás témaköréből*. Gondolat, Budapest, 1976.

⁸ D. H. Meadows – D. L. Meadows – J. Randers – W. W. Behrens: *A növekedés határai*. A Római Klub jelentése (1972). Budapest, 1972.; Donella Meadows – Jorgen Randers – Dennis Meadows: *A növekedés határai* – harminc év múltán. Kossuth, Budapest, 2005.; László Ervin: *Globális problémák – a Római Klub szemlélete és hatása*. Valóság, 1985/5.

mocentrikus, a *theocentrikus* és az *anthropocentrikus* elvről, s a történelem ezek kibontakozását az antik, a keresztény és a modern világnézet kiteljesedésének folyamataként mutatja be.

Mára minden jel arra mutat, hogy az európai civilizáció *modern kora* saját elvét minden téren a végsőig érvényesítette, s ilyen értelemben a *végéhez ért*, mert saját elvéből nem képes többé alkotni. (Ebből a szempontból jogosult lenne jelenkorunkra vonatkozóan a „*posztmodern*” kifejezés használata; a probléma az, hogy a fogalom, mint ideológia, más funkciót tölt be.)

A „válság” fogalma, tartalma, érvénye

A helyzet megjelölésére sűrűn használatos a „válság” kifejezés. A „válság” fogalmát szemügyre véve három szintet lehet megkülönböztetni.

1. Több filozófiai rendszer is lehetővé teszi, hogy az emberi nem egész történetét – különböző spekulatív szinteken – egyetlen nagy ciklusban, az eredendőtől való eltávolodásként, majd visszatalálásként fogjuk fel (tradicionalizmus, kereszténység, hegelianizmus). Ezen belül természetesen lényegi különbségek adódnak a degeneráció és a regeneráció megragadásában és értelmezésében. Ilyen alapról nézve a válság az egész emberlét szerkezeti eleme. Nyitott kérdés marad azonban itt az emberi élet értelmének, tartalmának és realitásának problémája. Ez az eszme statikus módon is felfogható, ha egy filozófia az emberlétet gondnak, paradoxonnak tekinti.

2. Európai civilizációnk antik, keresztény és modern korra való tagolásával kitűnik, hogy a világelv, az istenelv és az emberelv érvényesítésének végső fázisa történelmünkben három valóságosan átmeneti időszakot, három reális történetfilozófiai válságkört eredményezett, amelyeknek a tartalma a másik két elv tagadása mellett a saját elv kimerülése. Ezt észleljük a *modern* kor végén, amikor az emberelv már minden területet a maga képére formált, s létalapjaival (a világelvvel és az istenelvvel) szembefordulva immár nem a maga erősítését, hanem gyengítését és mindhárom elv pusztítását okozza. A reális emberi élet ebben a helyzetben lehetőségeihez képest a modern kor szellemének keretein kívül (egyfajta történelmen kívüli, általános, természet adta szinten) folyik tovább.

3. Az említetteken túl, a köznapi és a gyakorlati gondolkodás és cselekvés területén lehet beszélni a válság egyes konkrétabb megnyilvánulásairól, amelyek az emberek előtt állnak: a politikai, gazdasági, társadalmi, erkölcsi, művészeti, vallási válságjelenségekről. Ezek természetesen összefüggenek egymással, a modern kor valóságos válságának egészében gyökereznek, s annak jelentik egyes szűkebb, esetlegesebb, de visszatérőleg súlyos és fájdalmas érvényesülését. A válság fogalmának e három szintje mintegy az általános, a különös és az egyes fogalmi szintjeit képezi.

Bizonyos értelemben lehetséges úgy tekinteni, hogy például nem „*az* erkölcs” van válságban, hanem az erkölcs mai *érvényesülése*; hiszen számos nézeteltérés ellenére az emberiség régóta nagyjából tudatában van egyfajta „természetes” erkölcs értékének és általában

a legfőbb javak tartalmának. Másfelől azonban ez mégis részleges szempont, amelynél van mélyebb és átfogóbb szemlélet. Ha ugyanis a mondottakat megfontoljuk, azt látjuk, hogy nem általános emberi szemléletről, hanem a három említett elvről, világi, isteni és emberi szemléletről van szó. A modern kor erkölcsi válsága tehát a merőben *emberelví* erkölcs *reális* válságának tekintendő.

Az emberelví szemlélet válsága először azt a kísértést vonja maga után, hogy ennek kritikájaként a megtagadott szemléletek visszaállítására kell az érintett nemzedéknek törekednie. Ez azonban, mivel mindegyik elv saját történeti korlátai közt érvényesült, csak kettős szemléletet, például jellegzetesen *kettős erkölcsöt* eredményez.

A történelemben visszatérés nem lehetséges (pl. „új középkor”-eszmék); visszakötés viszont lehetséges. S ha meggondoljuk, az európai civilizáció másból sem áll, mint régi és új források bevonásával jelentkező reneszánszok hullámmozgásából.⁹ Mármost a Világ, az Isten és az Ember elvét tekintve azt látjuk, hogy mindhárom elv reális tárgy; ezért pedig le kell szögezni, hogy *mindhárom elvnek* van *létjoga és értéktöbblete* a másik két elvhez képest. Mivel azonban más elv nem is létezik, amelyen keresztül az ember szemléletét kialakíthatja, csakis *e három elvnek* eddigi történeti formájukat meghaladó *kombinációja és szintézise* lehet az, amely az emberiségnek egy *eljövendő korát* jellemezni fogja.

Bölcsen írta Jacques Maritain „Az igazi humanizmus” (1936) című könyvében: „Úgy látszik, elkerülhetetlenül egy világméretű történelmi fordulatnak kell kibontakoztatnia azt a belső drámát, amely a nyugati civilizációban zajlik az evangéliumi üzenet és a görög-római világ találkozása óta, és amelynek tragikus értelme a XVI. században kezdett láthatóvá válni. (...) Igen valószínűtlen, hogy az új keresztény társadalom, amelyet önmagában lehetségesnek tartunk, létrejöjjön, legalábbis tartósan és általános sikerrel, ama fordulat előtt, amelyről beszéltünk.”¹⁰

„A történelem vége”

A XX. század elején Oswald Spengler a Nyugat alkonyáról értekezett (1918); a század végén Francis Fukuyama „A történelem vége” (1992) című elhíresült könyvében a liberális demokráciában a történelem beteljesülését kívánta láttatni. A fentiek fényében civilizációnk leáldozását nem tarthatjuk realitásnak; minden nehézség inkább a vajúdás jele. Másfelől a *történelem végéről* tartott szónoklat csupán a liberális kapitalizmus apológiájának korlátozott szemléletéről tanúskodik. (Annak idején Marx az osztályharc utáni kor képzetét illette hasonló eszmével.)

⁹ Johan Huizinga írja a reneszánsz, reformáció, revolúció, restauráció, risorgimento kifejezéseket megfontolva: „Amikor az emberiség a jövőre gondol, többnyire ’vissza’-t kiált.” J. Huizinga: Természetkép és történelemkép a XVIII. században. In: Uő: Hogyan határozza meg a történelem a jelent? Válogatott írások. Typotex, Budapest, 2015. 85.

¹⁰ Jacques Maritain: Az igazi humanizmus. Római Katolikus Egyházi Gyűjtemény, Sárospatak – Szent István Társulat, Budapest, 1996. 232–233.

A történelem ellenállhatatlanul hömpölyög; különbséget csak az jelent, hogy tartalmának érvényesülése szerint vannak sűrűbben, és vannak ritkásabban írt lapjai. A tárgyalt elvek (világelv, istenelv, emberelv) kombinációjának vagy egyfajta szintézisének tartalma és formája ma még nem látható; amíg ez ki nem alakul, válság, egyensúly, eklektizmus fog jellemezni egy átmeneti időszakot és ennek egész kultúráját, amelyben semelyik alkotóelem nem ad autentikus válaszokat az ember számára.

„A művészet vége”

A „történelem vége” képzetéhez hasonlóan egyesek beszélnek a „művészet vége” eszméjéről.¹¹ Az elvnek egyrészt van korlátolt realitása, amennyiben a művészetnek valóban számot kell vetnie azzal, hogy egy kor milyen módon tehető értelmesen, hitelesen és eredeti módon a művészet tárgyává; egy kor válsága pedig korlátozhatja az alkotás lehetőségét. Ugyanakkor viszont éppen a válságos helyzet teszi szükségessé és kívánatossá, hogy a felelős művészet az ember segítségére, lényege és értékei megőrzésére siessen. Másrészt az elv hangoztatása a XX. század megpróbáltatásaira, kataklizmáira való hivatkozással merőben ideológiai célt és részérdekeket szolgál, és ellentétes a művészet igazi hivatásával.

Az elv Hegelre megy vissza, aki azonban rendszerének logikájába illeszkedően meglehetősen más koncepció alapján fogalmazta meg tézisé, mint azok, akik rendszerint hivatkoznak rá: „Remélhetjük ugyan, hogy a művészet egyre tovább emelkedik és tökéletesedik majd, de formája többé már nem a szellem legmagasabb rendű szükséglete.”¹² „Végigjártuk a művészet teljes körét. A maga komolyságában vett művészet számunkra olyasmi, ami a múlthoz tartozik. Számunkra más formák szükségesek ahhoz, hogy tárggyá tegyük az istenit.”¹³

„A filozófia vége”

Az előbbiekhöz hasonló módon esik szó a XIX–XX. század folyamán a *filozófia végének* eszméjéről. Az alkotó filozófia mai apálya a modern kor filozófiájának, az *emberelvű* filozófiának a valóságos válságára, bizonyos értelemben a végére mutat. A XX. századi filozófiák világa ezt a helyzetet már elővételezte. Ez ugyanakkor természetesen nem magának a filozófiának a végét jelenti, mert az emberiség egészének általánosságában, az emberlét egészében kell gondolkodnunk.

A történelem egészét tekintve a filozófia talajának Hegel a meghasonlottságot, Marx az elidegenedést tartotta. Más és más értelemben, de egyaránt fiktív módon mindketten

¹¹ Vö.: Hans Belting: A művészettörténet vége. Atlantisz, Budapest, 2006.

¹² G. W. F. Hegel: Esztétikai előadások, I. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1952¹.; 1980². 105.

¹³ G. W. F. Hegel: Előadások a művészet filozófiájáról. Atlantisz, Budapest, 2004. 371.

posztulálták ennek megszüntetését, ezzel pedig a filozófia – spekulatív vagy történeti – elenyészését. Ez azonban ismét helytelen szemlélet, amely egyrészt az időt az időtlenbe merevíti, másrészt az adekvát élet evilági teljes beállásának utópiáját tartalmazza.

Mindazonáltal Hegel a filozófia menetéről rendkívül mély és messze ható elvet fogalmaz meg: „S ami egyébként a filozófia halálának számított, hogy tudniillik az észnek az abszolútumban le kell mondania létéről, hogy az ész egyszerűen jóformán kizárná magát az abszolútumból, s csak negatív viszonyulna hozzá, immáron a filozófia csúcspontjává vált, s a felvilágosodás semmissége ennek tudatosulásával rendszerré lett.”¹⁴ Marx és Engels kijelentése egyszerűbb és laposabb: „A valóság ábrázolásával az önálló filozófia elveszíti létezési közegét.”¹⁵

A filozófus és kora

Mit képes láttatni a filozófia egy adott kor tendenciájából? Erre – mint már utaltunk rá – a *történetfilozófia* kíván válaszolni (mint például Augustinus, Fichte, Hegel, Marx, Spengler, Toynbee, Bergyajev, Danielou művei). A történetfilozófia egyrészt a történelem lényegi tartalmával, másrészt a történeti megismeréssel foglalkozik. Egyesek szerint a filozófia virágzó korokban (az identitásban), mások szerint átmeneti korokban (a differenciában) képes a valóság megragadására. (Virágzó kor teljes értelemben nem lehetséges, mert a hármas elv egyikének érvényre juttatása az eddigi történelemben eleve háttérbe szorította a másik két elvet.) Egyesek szerint a filozófia visszatekintve képes láttatni a történelmet, mások szerint a jelen szemlélete szerint értelmezi a valóságot, ismét mások szerint képes a jövőre nézve bizonyos megállapításokat tenni.

A filozófiának mint kizárólag utólagos tudatosítónak az eszméjét képviseli Hegel híres megállapítása „A jogfilozófia alapvonalai” című művének előszavában: „Ahhoz, hogy milyen legyen a világ, a filozófia amúgy is mindig későn érkezik. Mint a világ gondolata csak abban az időben jelenik meg, miután a valóság befejezte alakulásának folyamatát és elkészült. (...) Minerva baglya [tudniillik a filozófia – F. Z.] csak a beálló alkonnyal kezdi meg röptét.”¹⁶

Azt az elvet illetően, amely ezzel szemben a lét struktúrája alapján bizonyos mértékig elismeri a filozófiának a jövőt láttató erejét, idézzük Szent Ágoston felfogását: „Ezért nem csoda, ha nem tudják áttekinteni a letűnt évszázadok sorozatát, és nem találják meg azt a kiinduló pontot, amelytől az emberi nem életének folyama ered, és azt a célt, amely felé a folyása szükségszerűen tart. Ezt a távoli jövőt a történetírók sem tudták leírni, hiszen senki sem tapasztalta meg és nem jegyezte fel. Ezek a filozófusok – ha másoknál többet tudtak is – ilyen dolgokat nem láttak meg az örök elvekben; különben nem elégedtek volna meg

¹⁴ G. W. F. Hegel: Hit és tudás. Osiris, Budapest, 2001. 249.

¹⁵ K. Marx – F. Engels: A német ideológia. Marx–Engels Művei, 3. köt. Kossuth, Budapest, 1976. 27.

¹⁶ G. W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971. 23.

a történetírók által megörökített múlt tanulmányozásával, hanem a jövőt tárták volna fel, mint ahogy tették az ő jövőmondóik és a mi prófétáink.”¹⁷ Továbbá azt mondja Szent Ágoston, hogy a századok úgy rakódtak volna egymásra, mint üres cserépedények, ha nem lett volna feladatuk, hogy megjósolják Krisztus eljövetelét. „Tehát hat időszak, mintegy részekre bontva és elválasztva, mintha üres edények lennének, ha Krisztus meg nem tölti őket. Mit mondtam, hogy időszakok, amelyek üresen futnak el, ha nem jövedölik meg bennük az Úr Jézust? Beteljesedtek a jövedölések, tele vannak a vizeskorsók.”¹⁸

Véleményünk szerint Szent Ágostont kivéve a fentebb felsorolt szemléletek sarkított nézetek; egy helyes *metafizikai* felfogás alapján a filozófia differenciált képet alkothat a történelem különböző szakaszairól és idődimenzióiról. S bár az egyes filozófiák történetileg meghatározott korok szülöttei, a körülmények nem abszolút meghatározottságot jelentenek. Ezért a korok legkülönbözőbb fajtáiban lehetséges, hogy az általános, a különös vagy az egyes valamelyik szintjén, adott tényezők megérésével és összeállításával eredeti filozófia szülessék, ahogyan a filozófiai története be is mutat egyfelől tipikus, másfelől magányos gondolkodókat.

Az, aminek vége van, tehát nem maga a filozófia, hanem a modern kor filozófiája, hiszen az emberelvű filozófia kora lejárt. (Másodlagosan persze mindhárom elvű filozófia végigvonul a történelmen.) Minden további csupán anthropocentrikus próbálkozás csekély értékkel fog bírni. Magának a filozófiának azonban a következő hosszú periódusban, széles keretek között, új eredmények nyomán és konkrét késztetéseken keresztül a legnagyobb mértékben lehetősége lesz a valóság átfogó láttatására.

Ezekről szólva két téveszmével kell itt leszámolnunk. Egyrészt hamis – és korunkra jellemző – felfogás az, amely a metafizika leáldozását hirdetve és önkényesen deklarálva a filozófia további feladatának csupán szakmai *részletkérdések* kutatását és megoldását tekinti. Ez a nézet csupán saját kora ideológiáját és apológiáját szolgálja. Másrészt helytelen felfogás az, amely szerint a filozófiának táptalajt nyújtó *meghasonlás* véget ér, az emberi egzisztencia és esszencia közti diszkrepancia valaha feloldódik az ember evilági történetében (minden, bizonyos értelemben reális előrehaladás ellenére). Ezért a filozófia mindig az ember attribútuma marad.

A filozófus szerepe

Úgy látszik, ma a filozófia általában és nagyobb részt nem tölti be igazi hivatását; ez egyrészt valóban vitatható teljesítményének, másrészt a gazdaságelvű kor¹⁹ szerkezetének következménye, amely minden kultúrát maga alá gyűr. (Ez utóbbival kapcsolatban annyi világosan látható, hogy egy eljövendő kor parancsolóan szükséges fejleménye kell, hogy legyen a gazdaság egész szférájának ismételt társadalmi beágyazása, miután a gazdaság az

¹⁷ Szent Ágoston: A Szentháromságról, IV. 16. 22. Szent István Társulat, Budapest, 1985. 162.

¹⁸ Szent Ágoston: A János-evangélium magyarázata, 9. 6. I. köt. Jel Kiadó, Budapest, 2008. 138.

¹⁹ Vö.: Czákó Gábor: Mi a helyzet? Gazdaságkor titkai. Igen, Budapest, 1995.

újkorban kiszabadult társadalmi kötelékeiből és a maga képére formálta az egész emberi életet.²⁰⁾ A filozófia tekintélye alacsony, a filozófusok meghatározott körei – akik jobbára alkalmazottak – elvétik társadalmi szerepüket, s nem állnak a hamis kultúra, a helytelen emberi élet elleni tiltakozás élére.

Ismételten felvetődik a kérdés, vajon a filozófus – röviden szólva – a múlt, avagy a jövő embere? Úgy tűnik föl, a dilemma nem reális. Ha a filozófus csupán a múlt konstataciója, összegzője lenne, látletele akkor is tevőlegesen hozzájárulna a jelen tendenciáinak tudatosításához, a valóság alakításához, életünk formálásához. Egy adott szemlélet hangoztatásával, eszmék, szokások, magatartások szentesítésével vagy bírálataival, továbbá mulasztásaival pedig a filozófus – a befolyásolhatatlan folyamatok ellenére is – elkerülhetetlenül a jövő alakítójává, tényezőjévé válik. A filozófus bizonyos felelőssége – legalább magával szemben, hivatása szerint – tehát minden esetben megállapítható.

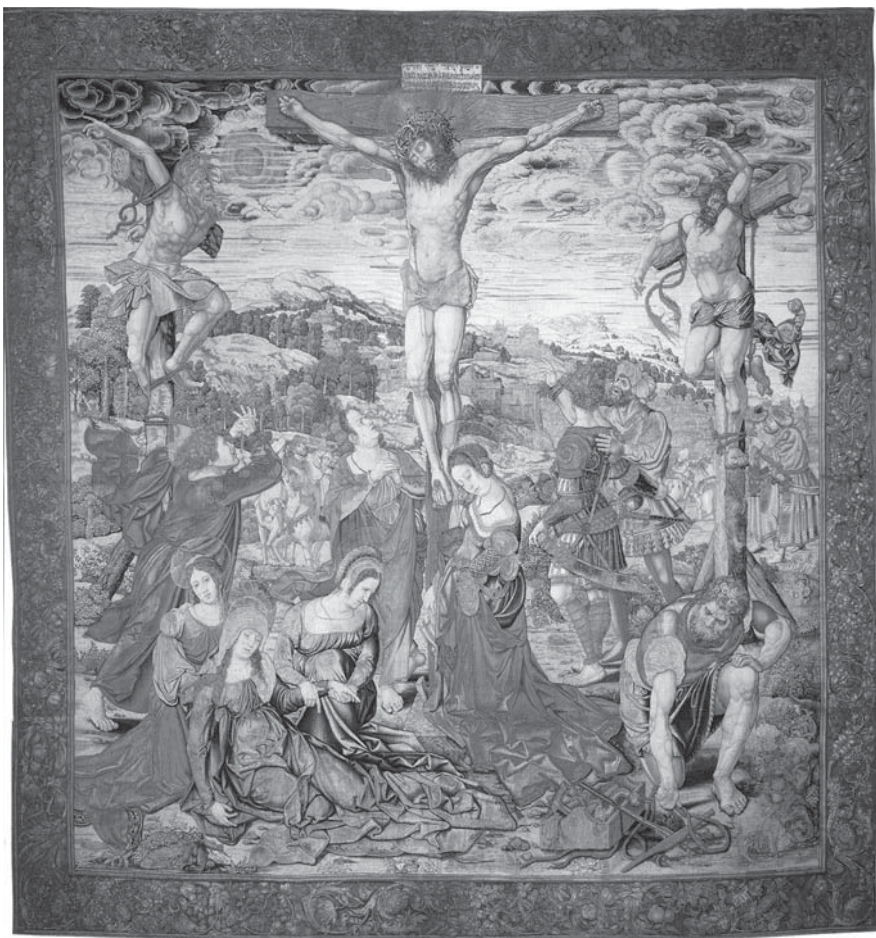
A filozófia és az emberiség jövője

A filozófia legnagyobb témái változatlanul előttünk állnak, s míg ember él a Földön, gondolkodásunk legfontosabb tárgyául kínálkoznak: a *feltétlen* létének, a *világ* természetének és az *ember* rendeltetésének megértése. Az innen leszűrt elveknek alapján a filozófiától útmutatást várhatunk a gyakorlati és az alkalmazott filozófia minden egyes felmerülő kérdésében.

Az emberi szellemhez és gondolkodáshoz pedig az is méltó, hogy végül – a teljes világ-egyetem átalakulásáról s a végső dolgokról, az *eszkatológiáról* nem is beszélve – felvessük a majdani legsúlyosabb kérdések egyikét: egy még érzékelhetetlenül, mégis elgondolhatóan távoli jövőben, midőn a Nap bizonyosan kihuny, s a „*természet*”, amely az embert éltette, amelyet csodáltunk – s amely a kozmocentrikus szemlélet, valamint az istenérvek jórészeinek alapjaként a theocentrikus szemlélet tárgyául is szolgált –, története végéhez ér, tehát világunk mai létmódjának vége szakad, akkor az ember, ha fizikai létét értelmével addigra biztosítani tudja, a végső kérdéseket illetően radikálisan új látásmódot kell, hogy kialakítson magának akkor is, ha alapelveit megőrizheti. Addig is, ahogyan az *Apokalipszis*ben olvassuk: „Aki igaz, járjon továbbra is az igazság útján” (Jel 22,11).

²⁰ Polányi Károly ezt írta: „Azt vallom, hogy helyre kell állítani a motívumok egységét; hogy az embert mint termelőt valamennyi motívumnak együtt kell tájékoztatnia a mindennapi tevékenységében; hogy a társadalomnak ismét magába kell fogadnia a gazdasági rendszert; hogy életmódunkat alkotó módon hozzá kell igazítanunk az ipari környezethez.” *Commentary*, 1947. vol. 3. no. 2. Polányi Károly: *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Gondolat, Budapest, 1976. 141.; Ld. még e válogatásból: 54.; 85–86.; 202.; 240. Polányi Károly vonatkozó művei: *The Great Transformation*. Farrar-Rinehart, New York, 1944.; *A nagy átalakulás. Korunk gazdasági és politikai gyökerei*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2004.; *Trade and Market in the Early Empires*. The Free Press – Collier-MacMillan, New York – London, 1957.; *Kereskedelem, piacok és pénz az ókori Görögországban*. Gondolat, Budapest, 1984.; Ld. még: Frenyó Zoltán: *A keresztény gazdaságetika érvénye*. In: *Uő: Filozófiai kultúra*. Tinta, Budapest, 2008. 316–329. = Jel, 2007/6. 164–168. = <http://www.keesz.hu/?q=node/1430> = http://bfok-ref.zsoltar.hu/keresztenyseg_es_uzlet.pdf; A távlatokat tekintve ld. pl.: Ernst F. Schumacher: *A kicsi szép. Tanulmányok egy emberközpontú közgazdaságtanról*. Katalizátor, Budapest, 2014.

◆ 2. A KERESZTÉNY ÖRÖKSÉG ◆



◀ **Bernaert van Orley: A keresztre feszítés jelenete az Alba-passió sorozatból**
(1524–1526 körül)
National Gallery of Art, Washington D. C.

Előhang a „keresztény filozófia” fogalmához¹

Keresztény filozófia egyesek szerint lehetséges, mások szerint nem. A különböző álláspontok a filozófia önértelmezésétől függnék. Egyelőre zárójelbe téve, hogy a filozófia nem pusztán tudomány, hanem elsődlegesen inkább egyfajta művészet, hit, lelkiület, szemléletmód, amely adott területekhez érve tudományos módszerrel rak rendet, a következőket mondhatjuk. Ha a filozófiát szigorúan tudománynak tekintjük/tekintenénk – s újkori és elterjedt mai felfogás szerint annak szokták venni –, akkor a „semleges” és „értékmentes” tudomány eszméje alapján az úgynevezett „filozófiai tudomány” elé semmilyen jelző nem illeszthető. Ezen felül is van azonban a filozófiának egy olyan szintje, amely természetesnek tetsző módon igényli a „filozófia” szó jelző nélküli használatát. Hiszen – bármilyen nehéz is ezt körvonalazni – általános vélekedés szerint a filozófia a pusztá ész használatával (ha van ilyen) és a legáltalánosabb fogalmakkal kívánja adott tárgyait megragadni. Tudjuk ugyanakkor, hogy minden ilyen alapvető kérdésben, mint amilyen a filozófia tárgya, módszere, eszköze, forrása, illetékessége, célja és rendeltetése, szintén alapvetően különböző felfogások alakultak ki a filozófián belül. Mivel azonban ezek a gyökeresen különböző nézetek a filozófia alaptermészetére vonatkozóan mind ténylegesen filozófiai felfogásokat jelentenek, már ez is arra mutat, hogy mégis létezik egy sajátos általánosság, amelyben a filozófia önmagában megállónak tekinti önmagát. Ehhez az absztrakt szinthez és ehhez a szuverén nézőponthoz pedig első pillantásra valóban nem illik semmiféle olyan jelző, amely világnézeti, korszakbéli vagy tematikus jellemzést és meghatározást adna, hiszen logikailag, formálisan vagy látszólag ez sértené a filozófia abszolút korlátatlanságát.

E felfogás értelmében a filozófia a maga számára először is egyszerűen filozófia. Ha a filozófia az ész rendje – ami már maga is egy filozófiai, mégpedig racionalista állásfoglalás –, akkor a filozófia mellé nem illik a „keresztény” jelző. Ugyanakkor azonban komolyan mégsem lehet kétségbe vonni, hogy értelmesen és használhatóan szoktunk beszélni például keresztény, német, újkori stb. filozófiáról. Nyíri Tamás ezzel kapcsolatban ezt írja: „A nagykorú bölcsélet önértelmezésében a filozófiának nem lehet sem ’katolikus’, sem ’ke-

¹ Az itt következő vázlat bevezető gondolatokat tartalmaz ahhoz az előadáshoz, amelyet „Az ’Aeterni Patris’-től a ’Fides et Ratio’-ig. A keresztény filozófia fogalma és lehetősége” címmel tartottam a Magyarországi Aquinói Szent Tamás Társaság „Aquinói Szent Tamás párbeszéde korunkkal” című konferenciáján a PPKE Hittudományi Karán, 2008. március 8-án. Az előadás a keresztény filozófia fogalmának patrisztikus, skolasztikus és kora újkori előzményei után áttekintette az Aeterni Patris filozófiafogalmát, a philosophia perennis eszméjét, a transzcendentális módszer elveit, a perszonalizmus eszmévilágát és a Fides et Ratio tanítását. Bár a szöveg megnyugtató kidolgozása még várata magára, úgy véljük, az itt közöltek elegendő indokát adják annak, hogy ennyiben is foglalkozzunk a keresztény filozófia fogalmával.

resztény, sem más efféle jelzője. Mivel azonban a filozófia mindig valamely előzetesen választott világlátás utólagos megfogalmazása, előzetes világfelfogásra való reflexió, szükséges és jogos e filozófiák közös irányvételét, keresztény ihletettségét megjelölni.”²

Tovább vizsgálódva kitűnik, hogy a kérdés megértéséhez nemcsak a nélkülözhetetlen fogalmi tisztázás, hanem történeti és ideológiai nézőpont is szükséges. A világnézet/vallás, a nép/etnikum/nyelv, valamint a történeti korszak filozófiához rendelésével szoktunk beszélni minden további nélkül például buddhista filozófiáról, kínai filozófiáról, görög filozófiáról, német filozófiáról, ókori, újkori filozófiáról. A „görög filozófia” kifejezés soha nem merül fel problémaként, holott a görög filozófia viszonya a görög mitológiához távolról sem egységes, mert míg egyrészt a mitológiával szemben, másrészt éppoly lényegi módon az isteni szférára irányuló szemléletként határozza meg önmagát. Ennek ellene lehetne még vetni, hogy a szókapcsolat nem feltétlenül szellemet, hanem először is egyszerűen népet jelöl. A „buddhista filozófia” esetében azonban ugyanúgy mindenki magától értetődően gondolja hozzá annak vallási dimenzióját.

(A „német filozófia” hasonlóképpen nem szerepel az önkényesnek tartott kifejezések között; azonnal feltűnik a szemünk előtt az újkori német történelem, kultúra és szellem roppant vonulata, a maga meghatározó erejű nagy kérdésköreivel és jellegzetes szempontjaival. Etnikum és nyelv esetén nyilván a „magyar filozófia”³, az „amerikai filozófia”⁴ és hasonlók jelentenek jogos problémát. [„Latin filozófia” nyilván nincs, mert ez vagy római, vagy ókeresztény-skolasztikus-újkori keresztény, vagy pedig sajátos módon nem a keresztény filozófiában számon tartott újkori – egyébként túlnyomó többségében keresztény vallású – filozófusok latinul írt munkáinak fölösleges gyűjtőfogalma lenne.]

A probléma – úgy látszik – a keresztény filozófiának, illetve a középkori filozófiának van főntartva. Az utóbbival kezdve egy példát említek. A közelmúltban zajlott le egy, a középkori filozófia tanait összefoglaló nominalista-analitikus szellemű munka szakmai vitája.⁵ A szerző előljáróban emlékeztet arra, hogy a „középkor” a történetírás fogalma, amelyet reneszánsz tudósok alkottak meg egy, a magasabb rendű korok közti átmeneti periódus pejoratív jelölésére, ezért a kifejezést egyszerű leíró terminusként kívánja használni. Ennyiből úgy látszik, hogy a szerző a középkori gondolkodók érdekében, az ő teljesítményeiket méltányolva tartózkodik annak használatától, hogy a szóval tartalmilag jelölje e kor eszmevilágát. A szerző továbbá kinyilvánítja, hogy hasonlóképpen kerülni fogja a „skolasztika” kifejezés használatát,⁶ mert ez iskolában művelt filozófiát jelent, amely – úgy mond – a nyugati történelem egyéb periódusaiban is gyakran előfordult – s így nem

² Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat, Budapest, 1977. 523.

³ Bővebben ld.: Frenyó Zoltán: Filozófiai kultúra. Tinta, Budapest, 2008. 7–43.

⁴ Kelemen János: Amerikai filozófia avagy a filozófia Amerikában. In: Uő: „A nemes hölgy és a szolgálóleány”. Tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1984. 352–377. Eredetileg: Világosság, 1982/8–9.

⁵ MTA Filozófiai Intézete, Budapest, 2007. X. 15. 13 óra.

⁶ A szerző korábban maga is használta a „skolasztika” kifejezést, éppenséggel elítélő céllal, amikor a Gilson-fordító Turgonyi Zoltán „A filozófia alapjai és történetének vázlata” (Egyházfórum Alapítvány, Budapest, 1993; 19992) című tankönyvéről írt, az iskolákat a mű állítólagos skolasztikus szellemétől megóvni kívánó bírálatot. Borbély Gábor: Skolasztika az iskolákban. BUKSZ, 1995, nyár, 148–164.

szolgálhat a kor specifikus jellemzéséül. Végül nem használja az „averroista”, „nominalista”, „heterodox” terminusokat, amelyek szerinte modern ideológiai fogantatásúak, s – úgymond – „a hordák nyelvéhez tartoznak”.⁷

*

[Excursus. Közbevetőleg meg kell jegyezni, hogy sok esetben valóban problémát rejt magában a szóban forgó kifejezések használata a fogalomalkotás és egy irányzat megragadása szempontjából. A történelem tanúsítja, hogy bizonyos felfogások megjelölése részben önkényes visszavetítés eredménye volt, s nemegyszer visszaélésre és megbélyegzésre is alkalmat adott. Ettől azonban ezek még nem elvetendő kifejezések, mert valóságos szellemi pozíciókat jelentenek, amelyek alapján helyes módszerrel rendezni lehet egy kor eszmevilágát. A valóság csak nominalista-pozitivistá-analitikus értelemben végtelen és megnevezhetetlen adathalmaz, valójában metafizikai értelemben lényeghordozó, amelynek alapján fogalmilag megközelítő módon megragadható.

A „skolasztika” kifejezés számtalan értelmezést vont már maga után, de ebből még nem következik, hogy a kor legjellegzetesebb vonásainak gyűjtőfogalmaként ne lehetne alkalmas a középkori keresztény filozófia megjelölésére – ha ez utóbbi szellemiségének létét nem vonjuk kétségbe. Arra nézve, hogy lehetséges értelmesen használni a „skolasztika” terminust, álljon itt példaként néhány sor Johannes Lotz meghatározásából.

Eszerint: „Tárgyi szempontból tekintve a fogalmat a középkor iskoláiban kialakított teológiai-filozófiai tudományra alkalmazzuk.” Ami a skolasztikus filozófiát illeti, erről többek közt ezt írja: „Jellegzetes vonása, hogy főként iskolákban művelik. Ez pedig a hagyományozás iránti tiszteletet, az elhamarkodott újításokkal szembeni tartózkodást, szerves fejlődést, továbbá mind a tartalom, mind pedig a módszer terén megnyilvánuló állandóságot jelent. Ezek keretén belül viszont az örökség teremtő továbbfejlesztése és az önálló gondolkodás igazán előrevivő áramába történő beolvasztása, szerfölött sokoldalú és markáns személyiségek, valamint a különböző irányzatok közötti élénk szellemi csere jellemzi.”⁸

Az averroizmusról szólva az alábbiakat mondhatjuk. Tudomásunk szerint az újkori filozófiatörténet-írásban Ernst Renan „Averroès et l'Averroïsme” (1852) című könyve képviselte leginkább azt a túlzó, konstruált és némiképpen történelmietlen álláspontot, amely szerint itt egy egységes és meghatározott tanról és irányzatról van szó. Ettől eltekintve Averroès és a „duplex veritas” elvének viszonyát illetően a filozófiatörténet valóban bizonytalanságot, pontosabban árnyaltságot és fokozatosságot mutat. A kifejezés (a „duplex veritas”) tudniillik Averroèsnél nem mutatható ki, felfogása azonban szerepet

⁷ Borbély Gábor: A középkor filozófiája. In: Boros Gábor (szerk.): Filozófia. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2007. 309. Átdolgozott kiadás: Borbély Gábor: Civakodó angyalok. Bevezetés a középkori filozófiába. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2008. (Beszédes cím, amely a középkori keresztény gondolkodás alkotóereje helyett a különbözőség elsőbbségét sugallja.)

⁸ Johannes Lotz: Skolasztika. In: Walter Brugger: Filozófiai Lexikon. Szent István Társulat, Budapest, 2005. 367.

játszott abban, hogy a nevezett elv a latin averroizmusban (Brabanti Siger) kialakulhaszon. Egyesek szerint és talán már túl finoman szólva inkább arról van szó, hogy a kettős igazság elvét ellenfeleik az averroistáknak tulajdonították. L. Bruno Puntel egyenesen kijelenti: „Valójában senki sem képviselte a középkorban az így értelmezett kettős igazságot. Inkább arról a nehézségről vagy apóriáról volt szó, hogy nem volt azonnal belátható, miként hozhatók összhangba bizonyos hittételek más, filozófiai gondolati eszközökkel bizonyítható tételekkel.”⁹

Ezt a kérdést itt semmiképpen nem tudjuk eldönteni, de hajlunk arra, hogy az ellenfeleknek (Auvergne-i Vilmos, Nagy Szent Albert, Aquinói Szent Tamás) bizonyosan okuk volt arra, hogy fellépjenek az averroizmus ellen. Brabanti Sigerről szólva tovább finomítja a képet Kecskés Pál: „A kettős igazság tanát – melyet neki tulajdonítani szoktak – Siger kifejezetten nem hirdeti. Kijelentései szerint előtte csak egy igazság van, a kinyilatkoztatás. Mindazonáltal a hit és a filozófia viszonyáról vallott felfogása mély és veszedelmes rést ütött a skolasztika gondolatrendszerén, mert arra a következtetésre juttatta, hogy a hit igazságai észérvekkel nem igazolhatók. A XIV. század averroistái már kifejezetten vallják a duplex veritas elvét.”¹⁰ Goldzieher Ignác pedig ezt írja: „Míg Avicenna abban buzgólkodott, hogy az arisztotelészi tanokat csűrve-csavarva, tompítsa azok dogmaellenességét, Averroës eleve elhárítja azt, hogy az ellentét felmerülhessen, s ezáltal nincs szüksége arra, hogy átértelmezze a filozófiai tant. Nem helyes ezek szerint – ahogy ezt legutóbb Léon Gauthier ismét bebizonyította Averroës írásai alapján – őt a 'kettős igazság' elmélet atyjának nevezni. Ezt később követői, az averroisták illesztették tanai közé, akik igazi szándékát félreértették.”¹¹

Efféle problémákkal már az ókeresztény kor kutatója is szembesül az első századok hitvitáinak feltérképezése során. A pontos szövegismeret, illetve a művek hiánya sokszor óvatosságra int abban a tekintetben, hogy kinek és milyen mértékben tulajdonítsunk például nesztorianus vagy monofizita felfogást az orthodox krisztológiai irányzat tal szemben. Így szoktunk beszélni például Nesztorioszról, aki az apollinarianizmus elleni harcában ellenfeleinek, elsősorban Alexandriai Kürillosznak a beállítása szerint tagadta, hogy a Logosz Jézus emberi valóságának is egyetlen szubjektuma volna, s aki így Krisztusban a Logoszt és az embert valóságos személyes egységük helyett elterjedt felfogás szerint csak morális egységükben ábrázolta.¹² Az egyes irányzatok részben ismerik szellemi atyjukat, részben fokozatosan, gazdátlanul, észrevétlenül, irányulásként alakulnak ki; utóbbi esetben olykor igaztalanul tulajdonítják egyetlen gondolkodónak, akár érdemként, akár vádként akarják is ezt elszámolni. Függetlenül azonban a személy-

⁹ Bruno L. Puntel: Kettős igazság. In: Brugger, i. m. 200.

¹⁰ Kecskés Pál: A bölcselet története főbb vonásaiban. Gede, Budapest, 2001. 255.

¹¹ Goldzieher Ignác: A középkori muszlim és zsidó filozófia. 1909. Az iszlám kultúrája. Művelődéstörténeti tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1981. II. köt. 906. = Arab filozófia. Szöveggyűjtemény. PPKE BTK, Piliscsaba, 2000. 33.

¹² Vö.: Frenyó Zoltán: Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban. Fejezetek a patrisztika történetéből. Jel Kiadó, Budapest, 2002. 94–95.

hez kapcsolástól, a terminusok logikailag vagy tendenciaként mégis valóságos tartalmat és szellemi pozíciót jelentenek, amelyek használatának az eszmetörténetben megvan a maguk relevanciája.]

*

Miután a mű a fent említett módon a legspecifikusabb heurisztikus fogalmakat kiiktatta, ennek következtében a filozófiatörténet ezen korszaka a keresztény ihletésüktől és irányításuktól megfosztott, pusztán „kifinomult analitikus apparátus”-ként feltüntetett tanok sokaságára esik szét.¹³ Ezek után az a felvetésem, hogy a középkornak talán mégiscsak volt egyfajta szelleme, közös szemléletmódja, kérdésköre, egységet biztosító látásmódja (valójában egységesebb, mint a filozófiatörténet bármely más időszaka), a szerző és több liberális kolléga szigorúan tudományosnak, semlegesnek és előítéllettől mentesnek feltüntetett élénk tiltakozását váltotta ki. Hivatkozásom Étienne Gilson „A középkori filozófia szelleme”¹⁴ című művére – amely annak idején hasonló támadások ellen íródott – azt eredményezte, hogy a felszólalók egységes szellemben (amely ebben az esetben – úgy látszik – fennállhat) és szó szerint kinyilvánították: a középkori filozófiának márpedig nincs szelleme.

Ez a vélemény persze nem új. A keresztény filozófia létét tulajdonképpen az újkor eleje óta kétségbe vonja néhány jellegzetes és hangadó, eredendően az antiklerikális racionalizmus és a materializmus tájkán kialakult áramlat. Ezek az irányzatok közösen vallják, hogy a filozófia és a vallás, kiváltképpen a kereszténység ellentétesek egymással. Ennek alapján tévesen azt hirdetik, hogy a filozófia a vallás ellenében született meg, a filozófia történetét pedig a görögök után a patrisztika teljes átugrásával, majd a skolasztika néhány lapos tárgyalása után az újkori filozófia tárgyalására lendülve ábrázolják.¹⁵ (Ez eredetileg volt jellemző az említett újkori irányzatokra, ma már ezt komolyabban nem lehet megtenni. Ehelyett ennek a másfél ezer éves keresztény filozófiának inkább az éppen szóban forgó radikális átértelmezésére, világformáló metafizikai, etikai és politikai tanainak kiiktatásával pusztán gondolkodási technikaként történő ábrázolására törekednek.) Eközben gyakran megfigyelhetjük, hogy korábbi klasszikusok természetes szóhasználattal, a mai írók közül pedig sokan a vallás iránti kritikai érzéküket hirtelen zárójelbe téve tárgyalják az önálló szellemű középkori arab/muszlim/izlám filozófiát és zsidó filozófiát,¹⁶ tehát olyan

¹³ Ugyanezt a hiányérzetet fogalmazza meg Tóth Zita Veronika: Borbély Gábor és a középkori filozófia. Magyar Filozófiai Szemle 54. évf. 2010/2. 157.: „Míg »a könyv« gazdag képet nyújt a logika, a nyelv és az ismeretelmélet körébe tartozó vitákról, szinte egyáltalán nem tárgyal természet- vagy társadalomfilozófiai kérdéseket, és csak korlátozottan érint bizonyos etikai problémákat.”

¹⁴ Étienne Gilson: *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*. Vrin, Paris, 1932. A középkori filozófia szelleme. Ford.: Turgonyi Zoltán. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2000.

¹⁵ Bővebben ld.: Frenyó Zoltán: A patrisztika értékelésének tendenciái az újkori gondolkodásban. In: Uő. (szerk.): „Tudom, kinek hittem.” Patrisztikus tanulmányok. L'Harmattan, Budapest, 2003. 223–234.

¹⁶ Goldzieher Ignác: A középkori muszlim és zsidó filozófia (1909). In: Uő: *Az iszlám kultúrája*. Művelődéstörténeti tanulmányok. Gondolat, Budapest, 1981. II. köt. = Arab filozófia. Szöveggyűjtemény. PPKE BTK, Piliscsaba, 2000.; Colette Sirat: *A zsidó filozófia a középkorban*. Logosz, Budapest, 1999;

eszmarendszereket, amelyek minden pozitív hozadékuk ellenére végső soron kívül esnek a keresztény európai civilizáció szellemi keretein. A „keresztény filozófia” vitatása így összefüggésben áll a „keresztény Európa” fogalmának, Európa eredendő keresztény jellegének, lényegadó keresztény gyökereinek és alkotóelemeinek máig tartó és merőben politikai indíttatású kétségbevonásával.¹⁷



Giovanni Panini: Szent Pál prédikál a romokon (1744)
Ermitázs, Szentpétervár

Staller Tamás: Zsidóság és filozófia. Történeti vázlat. Logosz, Budapest, 2006.; Rugási Gyula: Zsidóság és filozófia. Holmi, 2007/10.; Julius Guttman: Die Philosophie des Judentums. Reinhardt, Berlin, 1933. E mű nyomán vita támadt, de nem a „zsidó filozófia” léte, hanem a „zsidó filozófiák” lehetősége körül.

¹⁷ Bővebben ld.: Frenyó Zoltán: A „keresztény Európa” eszméje. In: Uő: Kereszténység és filozófia. Kairosz, Budapest, 2006. 81–102. Itt is szeretném világossá tenni, hogy Európa három tényező egységéből áll: 1. Az antikvitás kultúrája, 2. A kereszténység szelleme, 3. A modern nemzetek kultúrája.

A keresztény filozófia mint „Nagy Elmélet” a „Caritas in Veritate” kezdetű enciklika tükrében¹

Nagy Elméletről a tudományok számos területén beszélnek. Ilyen a fizika, az orvostudomány, a biológia, a közgazdaságtan, a jogtudomány, a tudományfilozófia, a szociológia és még néhány további diszciplína. *Időbeli* megjelenését tekintve úgy tűnik föl, a kifejezés fokozatosan, illetve több hullámban vált egyre használatosabbá (és elemzés, illetve vita tárgyává) a XX. század folyamán, bár az egyes tudományterületek érthető módon különböző gondolkodókat és időpontokat szoktak megnevezni a fogalom megjelenésével kapcsolatban. A fogalom *tartalmának* tekintetében számos megfogalmazással találkozhatunk, s úgy látszik, hogy ezek a Nagy Elméletnek egy *tágabb*, illetve általánosabb és egy *szűkebb*, speciálisabb értelmezése között húzódnak. Köznapi jelentésén túlmenően általános filozófiai (illetve fizikai) értelemben a *Nagy Elmélet a valóság egészét lefedő, arra érvényes, létesítő és magyarázó elveken és objektív kategóriákon nyugvó, módszeresen fölépített, egységes, összefüggő és következetes, koherens elmélet*. Mint ilyen, természetesen minden nagy klasszikus filozófiai rendszer Nagy Elméletnek minősül, noha a XX. század előtt ezt nem emlegették velük kapcsolatban. A filozófiában ennek mentén jelentkezik a rendszer lehetőségének klasszikus problémája. Speciálisabb értelemben a Nagy Elmélet az egyes *diszciplínákban* jelentkező, hasonlóképpen egységes magyarázat, a *tudományfilozófiában* pedig magának a tudományos elméletnek a mibenlétére és érvényességére irányuló, sajátos *ismérveket* tartalmazó fogalom. Végül, a Nagy Elmélet *megítélése*, nem függetlenül a diszciplínától, kétféle lehet. Mint erős elmélet, mint magyarázatot nyújtani képes elv az értelem értékes eredménye; spekulatív és fiktív elméletté, és a valóságtól elszakadó önkényes ideológiává válva azonban kerülendő és meghaladandó konstrukcióként is megjelent. (Utóbbira példa a marxizmus, amely, míg egyrészt idealizálva időnként mint állítólagos utolsó nagy-elmélet került szóba, addig másrészt mint totalitárius nagy-elmélet felszámolandó rendszerként szerepel egy olyan szemléletben, amely kritikájának azonban a század derekán maga a nagy-elmélet is áldozatául esik.)

Az alábbiakban a Nagy Elméletről természetes filozófiai, illetve társadalomfilozófiai megközelítésben lesz szó. A Nagy Elmélet kifejezést a szociológia már a XX. század derekán használta. Van, aki ezt Talcott Parsonsnak „A társadalmi cselekvés szerkezeté” (1939)

¹ Előadásként elhangzott a szerző által kezdeményezett, „Korunk iránytűje. A Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentősége” című konferencián. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2010. XI. 19. Megjelent: Bakos Gergely (szerk.): Korunk iránytűje: a Caritas in Veritate kezdetű enciklika jelentőségéről. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2012. 57–64.

című művétől eredezteti, majd e kifejezést C. Wright Mills elevenítette föl, aki „A szociológiai képzelet” (1959) című könyvében használja a „grand theory” megnevezést. Wright Mills először Comte, Marx, Spencer és Weber munkásságában pillantja meg a Nagy Elméletet, a továbbiakban pedig azt az ember és a társadalom természetére vonatkozó szisztematikus elmélet megalkotásával azonosítja.² Akad, aki az 50-es és 60-as évekkel köti össze a nagy-elmélet újbóli felmerülését, mások Jürgen Habermasnak „A kommunikatív cselekvés elmélete” (1981) című könyvének fontosságát emelik ki ebből a szempontból.

Quentin Skinner „A Nagy Elmélet visszatérése a humán tudományokban” címmel 1985-ben megjelentetett könyvében a fogalmat a következőképpen magyarázza: Nagy Elmélet minden olyan elmélet, amely a társadalmi élet, történelem és emberi tapasztalat teljes körű, átfogó magyarázatára törekszik. Mint ilyen, szemben áll az empirizmussal és a pozitivizmussal, illetve azzal a szemlélettel, amely szerint a megértés csupán partikuláris tényezők és jelenségek esetén és tanulmányozása által lehetséges.³ Hozzá kell tennünk ehhez, hogy Skinner hivatkozott műve ugyanakkor Gadamer-ről, Derridáról, Foucault-ról, Kuhn-ról, Rawls-ról, Habermas-ról, Althusser-ről, Lévi-Strauss-ról és az Annales köréről szól! Számomra mindenesetre erősen kérdéses, hogy az itt szereplő gondolkodók mindegyike vajon tényleg a Nagy Elmélet visszatértét jelenti-e.

Amellett, hogy a Nagy Elmélet lehetőségéről a vélemények eleve megoszlottak (annak idején például Parsons a nagy elméletet,⁴ Merton a középszintű elmélet tartotta szem előtt és követhetőnek⁵), a témára vonatkozó egyes újabb elvi megnyilatkozásokban és értékelésekben bizonyos zavarok észlelhetők. Egy vélemény szerint technikaivá vált civilizációnk fontos tünete az átfogó filozófiai világképekről való lemondás. „A filozófiai gondolkodásnak az utóbbi húsz-harminc évben megnyilvánuló tanácsstalansága, az összes emberi tapasztalatot átfogó ’nagy elmélet’ – úgymond – deklarált hiánya a posztmodern pluralizmus felemelkedéséhez vezetett.”⁶ Egy másik vélemény szerint „A nagy elméletek rendre nagy történetfilozófiai helyzetekben, az azokkal való dialógus, illetve az azok kihívásaira adott válasz szövegösszefüggéseiben születtek meg (...). A nagy elmélet hiánya

² C. Wright Mills: *The Sociological Imagination*. Oxford University Press, New York, 1959. 23.

³ Quentin Skinner (ed.): *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Cambridge University Press, Cambridge, 1985. 3.

⁴ Talcott Parsons: *The Prospects of Sociological Theory* (1948). In: Talcott Parsons: *Essays in Sociological Theory*. The Free Press, New York, 1954.

⁵ Robert K. Merton: *Social Theory and Social Structure* (Free Press, New York, 1949).; Raymond Boudon: *What Middle-Range Theories are*. *Contemporary Sociology* (1991), Vol. 20. Num. 4. 519–522.; R. K. Merton kijelenti: „Figyelmünk középpontjában végig az áll, amit középszintű elméletnek nevezek: olyan elméletekről van szó, melyek közbülső helyet foglalnak el a (...) kisebb jelentőségű, de szükséges munkahipotézisek és ama mindent átfogó rendszeres erőfeszítések között, melyeknek célja valamely egységes elmélet létrehozása. (...) A következőkben feltételezzük, hogy a szociológiai elmélet totális rendszerének keresése (...) éppoly kevés eredménnyel kecsegtet, mint a számtalan világot átfogó filozófiai rendszerek, melyek rászolgáltak arra, hogy használaton kívül kerüljenek. (...) A szociológia akkor képes fejlődni, ha középszintű elméleteket próbál kidolgozni, s akkor marad el a fejlődésben, ha elsősorban totális szociológiai rendszerek kialakítására törekszik.” Robert K. Merton: *Társadalomelmélet és társadalmi struktúra*. Gondolat, Budapest, 1980. 84–85.; 94.; 103–104.

⁶ Ropolyi László: *Az internet természete*. Typotex, Budapest, 2006.

ebben az összefüggésben ezért – állítólag – annak is szimptomája, hogy jelenünk semmiféle különös történetfilozófiai helyzetben nem érzi magát.”⁷ További példaként megemlítünk még egy Dahrendorf-művet értékelő elemzést, amely világossá kívánja tenni, hogy Dahrendorf számára „a globalizáció korában a Nagy Elmélet felállítására tett bármilyen kísérlet eleve kudarcra van ítélve”.⁸

A sort természetesen hosszan folytathatnánk,⁹ de már ennyiből is világos lehet egy különös helyzet. Egyrészt legalább fél évszázada szó van az úgynevezett „Nagy Elmélet” fogalmáról (rögtön hozzáteszem: annak bizonyos *kisajátításáról*), másrészt ezzel egyidejűleg annak *megkérdőjelezéséről*, ami először az egyes tudományágakon (elsősorban társadalomtudományokon) belüli módszertani megfontolásokból adódott, az utóbbi évtizedekben azonban a *posztmodern*¹⁰ jegyében történik. Mindez pedig a *metafizika-ellenességnek* (a XIX. századi pozitivisták előzmények után) az egész XX. századon keresztül kibontakozó és számos rokon irányzatot egyesítő nagy áramlatába ágyazódik (pragmatizmus, neopozitivizmus – bécsi kör, frankfurti iskola, analitikus filozófia). Annak idején Carnap magabiztosan meghirdette a metafizika kiküszöbölését,¹¹ Adorno hasonló szellemben megkérdőjelezte az azonosság elvét s helyébe a nem-azonos elvét állította.¹² A hangadó irányok alapján, Nietzsche és Heidegger – egyébiránt a nihilista tendenciájukra való tekintettel jogos – posztmodern értelmezésével¹³ és egyéb megfontolásokkal hovatovább megszokottá vált a filozófiában, hogy a metafizika *meghaladásáról* beszélnek. Derrida központi fogalma a metafizika leépítését célzó dekonstrukció,¹⁴ Foucault pozitivisták és nominalisták filozófiát alakít ki. A szubjektumot újkori fikciónak minősíti, amely helyett csupán „nyelvileg létesülő diskurzusokat” láttat,¹⁵ s a történelmet szándékoltan áttemati-

⁷ Kiss Endre: Globalizáció és globalizációelmélet a XXI. század jövőkutatásában. Előadás, MTA 2008. november 13.; A globalizáció helye a XXI. század jövőkutatásában. In: A jövőkutatás helye a XXI. században. A jövőkutatás fejlődése és tudományterületi kapcsolatai. VII. Magyar Jövőkutatási Konferencia. Győr, 2009. 75–79.

⁸ Budai Gábor: Egy liberális utópia. Ralf Dahrendorf: Egy új rend nyomában. Előadások a szabadság politikájáról a XXI. században (Napvilág Kiadó, Budapest, 2004.). Társadalomkutatás, 2006/2. 303–307.

⁹ A témáról ld. még: Farkas János: Lehetséges-e „Nagy elmélet”? Társadalomkutatás, 1993/4. 5–20.

¹⁰ J. McGowan: Postmodernism and Its Critics. Cornell University Press, Ithaca, New York – London, 1991.

¹¹ Rudolf Carnap: A metafizika kiküszöbölése a nyelv logikai elemzésén keresztül (1931). In: Altrichter Ferenc (szerk.): A Bécsi Kör filozófiája. Gondolat, Budapest, 1972. 61–92.

¹² Th. W. Adorno: Negative Dialektik. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966.; Susan Buck-Morss: The Origin of Negative Dialectics. The Free Press, New York, 1977.; J. Davidov: A Frankfurti Iskola. Kosuth, Budapest, 1982. 201. skk.

¹³ Dave Robinson: Nietzsche és a posztmodern. Alexandra Kiadó, Budapest, 2002.; Vajda Mihály: A posztmodern Heidegger. T-Twins – Lukács Archívum – Századvég Kiadó, Budapest, 1993.; Vajda Mihály: Heidegger és a posztmodern. In: Fehér M. István (szerk.): Utak és tévutak. A budapesti Heidegger-konferencia előadásai. Atlantisz, Budapest, 1991. 261–272.

¹⁴ Jacques Derrida: Grammatológia (1967). Életünk – Magyar Műhely, Szombathely – Párizs – Bécs – Budapest, 1991. 35. skk.

¹⁵ R. M. Strozier: Foucault, Subjectivity and Identity. Historical Constructions of Subject and Self. Wayne State University Press, Detroit, Michigan, 2002. Ld.: Lázár Kovács Ákos: Pusztuláskommunikáció.

zált kategóriákon, „periférikus diskurzusokon” keresztül kívánja megragadni. (Megjegyzem, ez már minőségileg más, mint ami annak idején a mentalitástörténet volt a francia történetírásban,¹⁶ mert az éppen a pozitivizmussal szemben hozott új szint a történetírásban.) Mások a történelemnek nemcsak értelmét, hanem egyáltalán a létét is tagadják (az elv visszanyúlik az antik szkepticizmusra, amelynek szellemében például Sextus Empiricus azt vallja, hogy nincs zene, csupán hangok¹⁷, illetve a középkori nominalizmusra, amely szintén csupán az egyesnek tulajdonít reális létet). Ismert e szellemiség autoritás-ellenessége is.¹⁸ A posztmodern már most tudvalevőleg a nagy elmélet, illetve az úgynevezett „nagy narratíva” ellen fellépő szellemiség. Klasszikussá vált Lyotard megfogalmazása, aki kinyilvánítja: „A ’posztmodern’ a nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlansággént határozom meg.”¹⁹

A fent idézett vélemények már most a *nagy elmélet hiányát* éppúgy tényként kezelik, mint azt, hogy a *posztmodern korában* élünk. Megítélésem szerint ennek a szemléletnek mindkét eleme legalábbis részben hibás. Az tudniillik, hogy a XX. század bizonyos jól meghatározott irányai, majd annak mai örökösei kinyilvánítják, hogy a metafizika *meghaladott* diszciplína, még egyáltalán nem jelenti azt, hogy a metafizika, hasonlóképpen a filozófiai nagy-elmélet valóban érvényét veszítette volna (mondhatnám, méltóztatik érvényét veszíteni). Szeretném egyértelművé tenni, s ezt lehetőség szerint felvázolni, hogy *a nagy-elméletet a létező keresztény/katolikus filozófia jelenti*. A metafizika meghaladását hirdető szemlélet egyébként, a filozófiatörténetben kétségtelenül meglévő fogalmi fejlődésen messze túl, a filozófiát végletesen kumulatív és progresszív módon fogja fel, ami ellentmond a filozófia fogalmának. Azt pedig, hogy immár a posztmodern korában élünk, részben valós, részben azonban félrevezető megállapításnak tekintem, mert a posztmodern bizonyos értelemben egy *korunkra vont művi burok*. Szeretnék rámutatni, hogy a falusi földműves és a katolikus egyház soha nem lesz és nem lehet posztmodern. Más szóval, az emberi természetnek van *lényeglátó* képessége, ami egyrészt a mindennapi tudatban, másrészt a metafizikai szemléletben érvényesül. A posztmodern a *globalizáció ideológiája*. Ha

A hírvilág posztmodern kontúrjairól. Vigilia, 2010/11. 828.

¹⁶ A mentalitástörténetről: Jacques Le Goff: A mentalitástörténet problémái. Világosság, 17 (1976), 683–689.; Benda Gyula – Szekeres András (szerk.): Az Annales. L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2007.; Georges Duby: L'Histoire des mentalités. In: L'Histoire et ses méthodes. Encyclopédie de la Pleiade, Paris, 1967.; Foucault történelemfelfogásáról megértőbb módon: Takács Ádám: Történelmi megismerés és történelmi tudás Michel Foucault-nál. In: Szekeres András (szerk.): A történész szerszámosládája. A jelenkori történelmi gondolkodás néhány aspektusa. L'Harmattan–Atelier, Budapest, 2002. 15–36.; Takács Ádám: Michel Foucault és a történelem tapasztalata. Századvég, 1998 tél, 143–166.; Bódy Zsombor: Michel Foucault és a történelmi diszciplína ma. In: Szekeres András (szerk.): A történész szerszámosládája, i. m. 37–50.

¹⁷ Sextus Empiricus: A szaktudósok ellen 6, 58–64. In: Ritoók Zsigmond: Források az ókori görög zeneesztétika történetéhez. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982. 477.; Zoltai Dénes: Az esztétika rövid története. Kossuth, Budapest, 1987³. 79.

¹⁸ Th. W. Adorno – M. Horkheimer: The Authoritarian Personality. Harper & Row, New York, 1950. Ennek bírálatát nyújtja Molnár Tamás: Az autoritás és ellenségei (1976). Kairosz, Budapest, 2002.

¹⁹ Jean-François Lyotard: A posztmodern állapot (1984). Századvég Kiadó, Budapest, 1993. 8.

a posztmodern mondanivalója a globalizáció ellen irányulna, annak jogos *leleplezője* lenne. A posztmodern azonban magát a valóságot nevezi megfoghatatlannak, s így nem más, mint a globalizáció *apológiája* (meg lehet figyelni a posztmodern képviselőinek egynemű politikai identitását). A posztmodern azt szeretné, ha a maga lényegét sem lehetne megragadni, s ezzel ugyanazt a szellemiséget képviseli, mint a globalizáció, amely érdekei szerint arra törekszik, hogy a társadalmi ellenőrzés elől önmagát láthatatlanná és megragadhatatlanná tegye.

Az sajtóságos, hogy a nagy-elmélet tárgyalásakor *soha nem jött számításba a keresztény/katolikus filozófia*, illetve a kereszténységet nem mint nagy-elméletet vették tekintetbe.²⁰ Ennek van egy tágabb összefüggése is, tudniillik az, hogy a nem-keresztény (aufklerista) filozófiatörténetek egyrészt a patrisztika alkotó korát egyáltalán nem tartották figyelemre méltónak,²¹ másrészt az újkori filozófiát ismét gyakorlatilag a keresztény filozófia szinte teljes mellőzésével kezelik. Suarez, Görres, Baader, majd a neoskolasztika számtalan hatalmas és maradandó életműve az átlagos filozófiai köztudat peremén húzódik meg. Megjegyzem itt, kíváncsi vagyok arra, mikor lesz a Fides et Ratio, vagy a Veritatis Splendor kezdetű enciklika a bevett filozófiatörténetek megszokott fejezete.

Kétségtelen, hogy az újkor századaiban a keresztény filozófia defenzívába szorult, de látni kell azt is, hogy a *filozófiai kánon* nem feltétlenül a *filozófiai teljesítmények* önértéke szerint alakult, mert tény, hogy a katolikus filozófiát számos állam *erőszakkal* szorította vissza más irányzatok ellenében (Kecskés Pál rámutat: „A francia forradalom erőszakkal elnémította a katolikus tudományt. Az állami élet irányításához jutott felvilágosodás más országokban is erőszakkal törte le a vele polemizáló skolasztikus filozófiát.”²²). Az újkor nagy ateista mozgalmainak, a liberalizmusnak és a szocializmusnak a közegében, bizonyos hasonulási kényszer következtében a katolicizmus egy ideig maga is egyrészt liberális katolicizmusként, másrészt keresztényszocializmusként volt kénytelen megjelenni (ami-képpen ma kereszténydemokráciaként). A katolikus filozófia mindig meglévő átfogó metafizikai alapjain túl a másfél évszázada kibontakozó *katolikus társadalmi tanítás* (*szociális doktrína*)²³ a társadalomfilozófia és erkölcsbölcselet olyan rendszere, amely egészében

²⁰ Csak elvétve és ugyanerről az oldalról találunk olyan megállapításokat, hogy például Don Luigi Sturzo-t (1871–1959) „a szakemberek a keresztény szociológiai nagyelmélet atyjának tekintik.” Török Péter: Egyház és állam Sturzo szociológiájában. Távlatok 7, 1989. Húsvét.

²¹ Freyó Zoltán: A patrisztika értékelésének tendenciái az újkori gondolkodásban. In: Uő (szerk.): Tudom, kinek hittem. Patrisztikus tanulmányok. L'Harmattan, Budapest, 2003. 223–234. = Freyó Zoltán: Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban. Jel, Budapest, 2002. 14–29.

²² Kecskés Pál: A bölcselet története főbb vonásaiban. Budapest, 1942, 2001: 620–621, 1981: 498–499.; A francia enciklopedisták szellemi terrorjáról hasonlóképpen tudósít Molnár Tamás: A liberális hegemónia (1992). Gondolat, Budapest, 1993. 50.; Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról (1790). Atlantisz, Budapest, 1990. 152.; 207–209.

²³ Muzslay István: Az Egyház szociális tanítása. Márton Áron Kiadó, Budapest, 1997.; Joseph Höffner: Keresztény társadalmi tanítás. Szent István Társulat, Budapest, 2002.; Beran Ferenc – Lenhardt Vilmos: Az Egyház társadalmi tanítása. Szent István Társulat, Budapest, 2003.; Arno Anzenbacher: Keresztény társadalometika. Szent István Társulat, Budapest, 2001.

méltán, s megkockáztatom, hogy minden egyéb irányzat előtt tarthat igényt a Nagy Elmélet megjelölésre. Még tovább menve, úgy vélem, a kereszténység lényegére való tekintettel több, mint puszta elmélet. Itt érintenünk kell magának a *keresztény filozófia* fogalmának értelmezését.

Megállapításainknak látszólag ellene lehetne vetni, hogy szemben a keresztény filozófiával, a fent említett Nagy Elméletek, illetve egyéb filozófiai rendszerek a puszta értelemre alapoznak s nem tartalmazzák a hit mozzanatát. Ez azonban nem igaz.²⁴ Tudniillik nem létezik előfeltétel-mentes értelmi konstrukció, s mindegyik felsorolt Nagy Elmélet egy világnézet függvényében fogalmazódik meg. Továbbá, a filozófia síkján maradvá, számos Nagy Elmélet került egymás mellé számos irányzat eredményeként, ami után joggal merül föl az érvényesség kérdése.

Arra már II. János Pál pápa rámutatott Fides et Ratio kezdetű korszakos enciklikájában, hogy az egyes filozófiai irányzatok egyetlen történeti formája sem tarthat legitim módon igényt arra, hogy magában foglalja a teljes igazságot. Ezzel szemben egy egyetemes filozófiai hagyományt állított előtérbe, mondván, minden filozófiai rendszer el kell, hogy ismerje magának az egyetemes filozófiai gondolkodásnak az elsőbbségét, amelyből származik. Felismerhető tehát a filozófiai témáknak valamiféle magva, amely a gondolkodás történetében állandóan jelen van. A pápa ezért hangsúlyozza, hogy létezik a sokféle filozófiai iskolán túl, egy olyan alaptudás-anyag, amelyben az emberiség szellemi örökségének egy válfaját láthatjuk.

A keresztény filozófia már most eltér a filozófia történetében jelentkező egyes irányzatoktól. A Fides et Ratio kezdetű enciklika leszögezi, hogy az egyház nem kanonizál semmilyen konkrét filozófiát, s ebben az értelemben az egyháznak nincs saját filozófiája. Továbbmenve, II. János Pál többféle filozófiát különböztet meg, amelyek közül az egyik az úgynevezett „*elkülönített*” filozófiai elmélet.²⁵ Ez a gondolkodás függetlenségét követeli, s elutasítja az igazság általi megtámasztását. Ezzel szemben a keresztény filozófia a keresztény filozofálás művészetét jelenti, tudniillik a hittel eleven *kapcsolatban* lévő filozófiai gondolkodást. Mivel az ész, természete szerint az igazságra irányul, a filozófia, mint írja, végső soron képtelen nem venni figyelembe a kinyilatkoztatott igazság követelményeit és sajátos evidenciáit. Amikor tehát keresztény filozófiáról beszélünk, a filozófiai gondolkodásnak arra a jelentős fejlődésére gondolunk, mutat rá II. János Pál pápa, amely a keresztény *hit hozzájárulása* nélkül nem jöhetett volna létre.

Hit és értelem egymásra vonatkoztatása tehát jogosult, a keresztény filozófia megfelel a filozófia fogalmának, csak az előbb említett, úgynevezett *elkülönített* filozófia fogalmának és az ebből fakadó zárt rendszernek nem. A Nagy Elméleteket pedig mindeddig az effajta filozófiai irányzatok valamelyikéhez kötötték, s a filozófia fogalmát maguknak vindikálva, a keresztény filozófiát, most leírt természete miatt, nem illették a Nagy Elmélet

²⁴ Karl Jaspers: A filozófiai hit (1948). Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004.; Molnár Tamás: Lehet-e tiszta az értelem? In: Uő: A jobb és a bal. Tanulmányok. Kairosz Kiadó, Budapest, 2004. 77–83.

²⁵ II. János Pál pápa Fides et Ratio kezdetű enciklikája a Hit és Ész kapcsolatának természetéről (1998), 75. Szent István Társulat, Budapest, 1999. 86.

megjelöléssel. Az irányzatok azonban mulandók, a keresztény filozófia viszont nem irányzat (hanem őbenne jelentkeznek történetileg hangsúlyok). A keresztény filozófia azáltal válik olyan Nagy Elméletté (illetve volt mindig is az), amely az időben az egyes irányzatoktól függetlenül őrzi érvényét, mert van egy forrászó és éltető *magva* (két évezredes folyamatos történetet más irányzat nem tud felmutatni az európai filozófia történetében). S éppen ez a mag a *kiindulópontja* s egyben átfogó elve a Caritas in Veritate kezdetű enciklikának.²⁶

Néhány éve „Igazság és szeretet” cím alatt volt szerencsém egy cikkben a következőt írni: Az ember mint értelmes lény szükséges, hogy az *igazság*hoz tartsa magát. Ebből fakad a tudás tisztelete. Az ember mint erkölcsi lény és személyiség pedig szükséges, hogy – saját életének helyes vezetésén túl – embertársa megértését és együttműködését keresse és segítse őt. Ez a magatartás a *szeretet* elvén alapul. A kettő között, tehát az értelem és erény, igazság és szeretet között szüntelenül konfliktus keletkezik, be kell azonban látni, hogy mindkettő az ember természetéhez, lényegéhez tartozik, s így összeegyeztetésükre kell törekedni.²⁷

A Caritas in Veritate ennél még mélyebbre tekint, két lényeges szempontból. Egyrészt, mert a két elvet egyrészt *transzcendens* dimenzióba helyezi, másrészt pedig azért, mert itt már nem egyszerűen összeegyeztetésről van szó, hanem két olyan elvről, amelyek egyenesen *egymásnak adnak tartalmat*. A körlevél világossá teszi a kiindulópontot: „Szeretet az igazságban”: ez az az alapelv, amely körül az Egyház társadalmi tanítása forog” (CV 6). A két elv egymásra irányulását pedig ekként határozza meg: „Az igazságot a szeretet ökonómiájában” kell keresni, megtalálni és kifejezni, ugyanakkor másrészt pedig a szeretetet az igazság fényében kell megérteni, értékelni és gyakorolni” (CV 2). *Metafizika és antropológia egységét* teremti meg a körlevél, amelynek alapján a nagy témák kibonthatóak lesznek és a tanítás logikusan megkapja a tartalmát. *Így válik lehetővé, hogy szilárd egyensúlyba kerüljön ember és természet, egyén és közösség, gazdaság és erkölcs, tudomány és erkölcs, anyag és szellem, hit és értelem viszonya, ezekben az összefüggésekben megfelelő értékelést kapjon a közjó, az állam, a globalizáció, a munka, a kultúra fogalma, s a maga gazdagságában világossá váljék az emberi természet és a személy mibenléte és rendeltetése.*

Az egyes filozófiai rendszerek a maguk értékei mellett is nemegyszer erőlködést mutatnak, amikor a valóság leképezése, illetve szellemük kibontása folyamán meghatározott számú kérdéskört, szintet, stádiumot és kategóriát állítanak föl, hogy velük egy kört írjanak le. A Caritas in Veritate nem ezt teszi. Egyrészt sem nem spekulatív-idealista, sem nem nominalista-naturalista, hanem *realista*, s ezért a valóságot, a létet nem a szó szűkebb

²⁶ XVI. Benedek pápa Caritas in Veritate kezdetű enciklikája. Az ember teljes értékű fejlődéséről a szeretetben és az igazságban. Szent István Társulat, Budapest, 2009.; Róla: Csák János – Mike Károly – Szalai Ákos: A szeretet társadalmi tanítása. Javaslat XVI. Benedek pápa Caritas in veritate enciklikájának értelmezésére. Kommentár, 2009/4.; Balás Endre: Kereszténység és piaci szabadság. Kommentár, 2009/6.; Loppert Csaba: A technokrácia kritikája. XVI. Benedek pápa szociális enciklikájának nemzetközi sajtóvisszhangja. Valóság, 2009/8.

²⁷ Frenyó Zoltán: Igazság és szeretet. Vigilia, 2003/12. 914. = Uő: Kereszténység és filozófia. Kairosz, Budapest, 2006. 325.

értelmében vett zárt rendszerként látja, hanem a véges és végtelen egységében. A Caritas in Veritate, csakúgy, mint az egész keresztény filozófia, olyan tanítást képvisel, amelyet egy éltető lelkiület és szemlélet vezérel. Ezért voltaképpen nem annyira és nem pusztán rendszer a szónak megint csak szűkebb értelmében, hanem – jobb híján mondjuk így: – *módszer* is, amely lehetővé teszi, hogy a változó korok közepette a világra és az emberre vonatkozó tanításnak ugyanazt a tartalmát, lényegét, értékvilágát, szívét, lelkiületét meg tudja formálni, jelen esetben azonban *konkrétan* egy néhány évtizede összeállott világkorszakra vonatkozóan. A pápa kivételes intellektusán túlmenően ez az a mozzanat, amely miatt az enciklika egyszerűen meri vállalni a rendkívüli tematikai gazdagságot, mert e metafizikai szemléletnek hallatlan *rendező ereje* és ítélőképessége van. Mindezek alapján – miként azt a konferencia címéül is ajánlottam – a Caritas in Veritate kezdetű enciklikát méltán nevezhetjük korunk iránytűjének.



Az „Imitatio Christi” két ezredfordulón

A keresztény oktatásról és nevelésről Szent Gellért ünnepén¹

Az ember dolga, hogy amennyire megadatik, belássa a világ menetét, megértse az ember természetét, valamint az, hogy eszmélődése nyomán igyekezzék embertársait is a helyesnek tartott szemlélethez segíteni. Mivel az ember Imago Dei, vagyis Isten Képmása, az ember feladata, hogy lehetősége és ereje szerint hasonuljon az eredetihez, amelyből forrásozik.² Ezért az ember dolga az Imitatio Christi, Krisztus követése. Bármilyen elvont is ez, igen gyakorlati módon tud jelentkezni. Rögtön utalnék például az 1935-ben megszületett KALOT-nak Páter Kerkai Jenőtől származó híres négyes jelszavára, amely így hangzott: „Krisztusibb embert! Műveltebb falut! Életerős népet! Önérzetes magyart!”³ Az ember dolga önmagának és társainak testi-lelki-szellemi kiművelése. Ezt számunkra az igaz értékeken alapuló keresztény európai kultúra biztosítja, amelyet az Imitatio Christi elvére lehet redukálni. Krisztus követésének klasszikus útját Kempis Tamás dolgozta ki, aki élénk tárja a megtisztulás, a megvilágosodás és az egyesülés útjának egymást követő misztikus szakaszait (via purgativa, via illuminativa, via unitiva).⁴

Szent Gellért, akiről most megemlékezünk, Szent Imre nevelőjeként és püspökünként a magyar népet akarta Krisztus követésére irányítani. Erre gondolva a történelemnek egy csodálatos ezredéves íve bontakozik ki előttünk, amelyben fogódzóinkat, támpontjainkat meglegljük. Előttünk áll tehát Szent Gellért munkássága – amelyre alább kitérek – és nagy tanítványának, Szent Imrének alakja a XI. századból; négy évszázad elmúltával írja meg Kempis Tamás „Krisztus követése” című halhatatlan művét; ezt két évszázaddal később Pázmány Péter ülteti át magyar nyelvre;⁵ ezt követően pedig ismét mintegy négy évszázad telik el addig, hogy mi most a magunk korával és annak lehetőségeivel – akár lelki, akár kultúrpolitikai kérdésekben – szembesüljünk. Végül pedig nem beszélhetek itt ezekről a kérdésekről anélkül, hogy meg ne említeném Prohászka Ottokár nevét, aki

¹ Előadásként elhangzott a Székesfehérvári Egyházmegye ünnepi rendezvényén. Székesfehérvár, 2010. szeptember 24.

² A „képmás” és a „hasonlatosság” (eikón-homoiószisz, imago-similitudo) kifejezéseinek (Gen 1,26) eme egymásra vonatkoztatása az eikónanthropológia, amely mindenekelőtt Alexandriai Kelemen gondolkodásában jelentkezik. Vittorino Grossi: Lineamenti di antropologia patristica. Borla, Roma – Castello, 1983. 46. skk.

³ Balogh Margit: A KALOT és a katolikus társadalompolitika, 1935–1946. MTA Történettudományi Intézet, Budapest, 1998.; Farkas György: A KALOT-mozgalom és népfőiskolái. Kerkai Jenő Egyháztudományi Intézet, Budapest – Érd, 2000.

⁴ Thomas a Kempis: De imitatione Christi. Augsburg, 1470.

⁵ Kempis Tamás: Krisztus követéséről. Pázmány Péter fordítása. (Bécs, 1624.); Franklin, Budapest, 1943.; Korábbi fordítás: Vásárhelyi Gergely, Kolozsvár, 1622.

mindezen tájékozódásokban segítségünkre lehet, és aki több beszédében és írásában hivatott módon szolt Szent Imre alakjáról az ifúság nevelése szempontjából.⁶

Pillantsunk tehát először Szent Gellért alakjára!⁷ Ha a nevét halljuk, először Szent Imre herceg nevelője jut eszünkbe,⁸ azután bakonybéli remeteségére,⁹ majd marosi/csanádi püspöki munkálkodására¹⁰ gondolunk, ahogyan templomokat és iskolákat létesített, végül vértanúsága képeit idézzük szemünk elé. Már kevesebben tudják, hogy Gellért többek közt azért is rendkívül jelentős férfiú, mert tudós személyében az első magyarországi filozófiai-teológiai mű szerzőjét tisztelhetjük. Atyjáról tudjuk, hogy a Szentföldön halt meg, s Gellért őt követve indult útnak Velencéből Jeruzsálembe. Tengeri útja azonban egy vihar miatt megszakadt, hajójuk az Adria keleti partján kikötött. Itt találkozott egy Rasina nevű ismerős apáttal, aki Gellért nagyobb legendájának tanúsága szerint el akarta téríteni úti céljától. Majd' ezer év távlatából tanulságos meghallgatni ezt a szótat:

„Íme, Jeruzsálembe készülsz, hogy a szaracénoknak és zsidóknak prédikálj. Hogyan fogadnak majd azok, akik az apostolokat sem fogadták be? Ha pedig a tengeren hajótörés ér, tudományoddal együtt a mélységbe veszel, hiszen nem vagy Jónás próféta, hogy három napig a cethal gyomrában maradhass. Fogadd el hát az én tervemet, hogy térítsd a hitetlen szíveket és megmenthesd az ördögöktől megszállott lelkeket a szent apostolok példáját követve. Erre ez idő szerint a magyar népnek van leginkább szüksége. Sehol a világon nem találsz a jelenben alkalmasabb helyet, hogy lelkeket nyerj meg az Úr számára.”¹¹ Így került végül Gellért Magyarországra.

Hadd említsek még meg egy szép és híres jelenetet Gellért életéből, amit ismét össze lehet vetni mai állapotainkkal. Egyszer a királyhoz igyekeztén megszállt egy erdős vidéken. Itt éjféltajt malomkövek zajára és egy asszony énekére lett figyelmes. Gellért erre így szól kísérőjéhez: „Hallod-e Valter, a magyarok szimfóniáját, miképpen hangzik?” Majd így folytatta: „Magyarázd meg nekem, miféle dallamú éneklés ez, amely lejtésével arra késztet, hogy az olvasást abbahagyjam?” Végül ezt mondta: „Csodálatos dolog, hogyan

⁶ Mózesy Gergely: Prohászka Ottokár és Szent Imre. In: Szent Imre 1000 éve. Tanulmányok Szent Imre tiszteletére születésének ezredik évfordulója alkalmából. A Székesfehérvári Egyházmegyei Múzeum Kiadványai, I. Székesfehérvár, 2007. 152–153.

⁷ Karácsonyi János: Szent Gellért csanádi püspök élete és művei. Budapest, 1887; Szent Gellért csanádi püspök és vértanú élete. Budapest, 1925.; Püspöki Nagy Péter: Szent Gellért csanádi püspök-vértanú élete és műve. Belvárosi Római Katolikus Főplébánia, Budapest, 2002.

⁸ Juhász Kálmán: Szent Imre herceg nevelője. Katholikus Szemle 44 (1930), 342–347.; Házi Jenő: Szent Gellért mint Szent Imre nevelője. In: Dominkovits Péter – Turbuly Éva (szerk.): Házi Jenő Emlékkönyv. Sopron, 1993. 54–61.

⁹ Kühár Flóris: Szent Gellért Bakonybélben. Pannonhalmi Szemle, 1927. 304–319.; In: Uő: A lélek szemével. DOM, Budapest, 1930. 147–170.

¹⁰ Szegfű László: Gellért, marosi püspök. Világosság 17 (1977).

¹¹ Szent Gellért püspök nagy legendája. In: Érszegi Géza (szerk.): Árpád-kori legendák és intelmek. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1983. 68–94.; 77.

boldogul az ember! Boldog egy asszony, aki bár mások hatalma alatt áll, köteles munkáját ilyen szépen, zúgolódás nélkül, vidáman végzi!”¹²

Vegyük most szemügyre röviden Gellértnek mint gondolkodónak az alakját! Művének címe: „Deliberatio”, azaz „Elmélkedés a három ifjú himnuszáról a tudós Isingrimushoz”.¹³ Isingrimus Freiburg püspöke volt, a három ifjú pedig Dániel könyvében szerepel, ahol a bálványimádást megtagadó ifjakat Nabukodonozor tűzbe veti, ők azonban a lángok között sértetlenek maradnak és Istent dicsőítik. A témaválasztást az indokolja, hogy Gellért a keresztény tanokat főként a Balkánról terjedő bogumil eretnekség ellen kívánta kifejteni.¹⁴

A mű rendkívüli műveltséggel íródott.¹⁵ Gellért ismerte a görög filozófiát¹⁶ és az egyházatyák műveit.¹⁷ A mű átfogó tematikájú, egyaránt beszél Istenről, a világ működéséről, az emberi lélekről, az erényekről és a tudásról. Amellett, hogy kora korszerű tudományának talaján áll, egyúttal erős allegorizáló szemlélet jellemzi. Így beszél a csillagokról, amelyek az apostolokat, a szenteket, az egyháztanítókat jelképezik, köztük is a legragyogóbb csillag Jeromos. Beszél arról, hogy végső soron az egyház minden hű fia megannyi csillag, és az Isten mindannyiunkat csillagnak szánt. A bolygók más-más összefüggésben a tévtanítókat, a megtérőket, vagy az apostolokat, a Nap Krisztust, a Hold az Egyházat jelképezik. A világnak, amely a semmiből teremtetett, hat korszaka van, az ítélet után jön a hetedik, s a Föld egy szebb állapotba fog kerülni.

Hit és tudás kérdéséről szólván Gellért az Elmélkedés negyedik könyvében ezt írja: „Aki ember, nem ismerheti meg a magasságokat. De aki felülemelkedik az emberi korlátokon, az bizvást választhatja elmélkedés tárgyául és magyarázhatja mindazt, amit embernek nem szabad kimondania.” Máshol hangsúlyozza a világi tudomány fontosságát, egyenesen kijelenti, hogy a tudatlanság szenvedés, és hogy a tudományok nélkül a világ kormányozhatatlan lenne. Rámutat, hogy a pogány bölcslők is Istentől nyerték tudásukat és tehetségüket. A tudományok célját abban látja, hogy az emberi lélek kiművelődjék és

¹² Szent Gellért püspök nagy legendája. In: Érszegi, i. m. 87.; Hasonlóképpen: Szent Gellért püspök kis legendája. In: Érszegi, i. m. 70.

¹³ *Deliberatio Gerardi moresanae ecclesiae episcopi supra Hymnum trium puerorum*. Gellértnek, a Marosi Egyház Püspökének elmélkedése a három fiú himnuszáról a tudós Isingrimushoz. Ford.: Karácsonyi Béla – Szegfű László. Szeged, 1999.; Gellért püspök: Elmélkedés a tudós Isingrimus számára a három ifjú himnuszáról. Részlet, IV. könyv. Ford.: Karácsonyi Béla. In: V. Kovács Sándor (szerk.): A magyar középkor irodalma. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1984. 615–638.

¹⁴ Rónay György: Bogumilizmus Magyarországon a XI. század elején Gellért püspök „Deliberatio”-jának tükrében. Irodalomtörténeti Közlemények 60 (1956) 471–474.; Szegfű László: Eretnekség és tirannizmus. Irodalomtörténeti Közlemények 72 (1968) 501–516.

¹⁵ Bodor András: Szent Gellért *Deliberatio*-jának fő forrásai. Századok 77 (1943) 172–227.

¹⁶ Ivánka Endre: Szent Gellért görög műveltségének problémája. Értekezések a Nyelv- és Széptudományi Osztály köréből. 26. évf. 3. sz. 1942. 219–238. In: Összegyűjtött tanulmányok. Paidion, Budapest, 2004. 413–427.; Szegfű László: Adalékok Szent Gellért görög műveltségének kutatásához. *Acta Academica Paedagogica*. Szeged, 1986.

¹⁷ Nemerényi Előd: Szent Gellért patrisztikus forrásai. Nemeshegyi Péter – Rihmer Zoltán (szerk.): *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája*. Szent István Társulat, Budapest, 2002. 255–261.

helyesen tudja értelmezni és megérteni Isten ígét. Gellért hirdeti, hogy a világ Istenre mutat, a teremtből felismerhető Isten.¹⁸

Saját koráról és a közvetlen jövőről azonban Gellért mint rossz időkről ír: „Most is sokat tűr az egyház, az ördögtől is, az ő királyaitól és seregeitől: kísértéseket, elnyomatást, amelyek a legnagyobb akadályt képezik az ég felé törekvő lelkek előtt. Mivel pedig a szeretet erős, mint a halál, a gyűlölet pedig gyötrelmes, mint a pokol, temérdek víz sem képes kioltani a szeretetet, amely az egyházat Istenhez fűzi. Ne kételkedj abban sem, hogy az ördög királya a fő-fő eretnekeket jelképezi és mindazokat, akik e világban gonoszul és kegyetlenül uralkodnak. (...) Tudd meg, hogy a legközelebbi napokban veszélyes idők fognak beállni, és az emberek önzők lesznek, pénzsóvárak, gőgösek, dölgyfösek, istenkáromlók, szüleik iránt engedetlenek, háládatlanok, bűnösök, szeretet és békesség nélküliek, vádaskodók, féktelenek, kegyetlenek, jóakarattal valók, árulók, vakmerők, felfuvalkodottak, akik jobban szeretik az élvezeteket, mint az Istent, akikben a kegyességnek csak a látszata van, de megtagadják annak erényét: ezeket kerülj hát. Tehát ez a hadsereg üldözi nap mint nap az egyház műveit, és igyekszik aláásni helyzetét.”¹⁹

Szent Gellért püspök élete a szemlélődő és a tevékeny élet egységét jeleníti meg a számunkra. Amikor azonban az emberi életéről és az erkölcsi értékekről beszél, hangsúlyozza, hogy az erény tevékenységből, cselekvő életből fakad, tehát tenni, harcolni kell érte. Gellért küzdelmeiről megrázóan számol be a nagyobb legenda: „Mikor pedig egyszer püspöki székhelyén volt a szent ember, (...) meghagyta, hogy három napig senkit se engedjenek be hozzá, és ételt se szolgáljanak fel neki. Ez meg is történt. Negyednapra csendben előjött, és temetkezési helyére ment. Itt befedett fővel hosszan könnyezett. Végre a káptalanba ment, ahol a testvérek összegyűltek. S mikor leült, beszédet mondott a világ folyásáról, és eközben így szólt a szerzetesekhez. 'Pártokra szakad Magyarország, és a papoktól a világiakig kivonja magát az ország a kereszténység igájából; az én munkámat és igehirdetésemet is lenézik, és nem fogadják be Isten ígét.'”²⁰

¹⁸ Fenczik István: Szent Gellért helye a filozófia történetében. Budapest, 1918.; Hajdú Tibor: Sz. Gellért „Deliberatio” cz. művének méltatása. In: Erdélyi L. (szerk.): A Pannonhalmi Szent Benedek-Rend története, I. Budapest, 1902. 381–397.; Ibrányi Ferenc: Szent Gellért teológiája. In: Serédi J. (szerk.): Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján, I. Budapest, 1938. 495–556.; Ivánka Endre: Szent Gellért Deliberatio-ja. Problémák és feladatok. Századok 76. évf. 9–10. sz. 1942. 497–500. In: Összegyűjtött tanulmányok. Paidion, Budapest, 2004. 429–432.; Redl Károly: Problémák Gellért püspök Deliberatiójában. Irodalomtörténeti Közlemények 69 (1965) 211–217.; Gabriel Silagi: Untersuchungen zur „Deliberatio supra hymnum trium puerorum” des Gerhard von Csanád. München, 1967.; Szegfű László: Szent Gellért világképéről. In: Döbör A. – Jancsák Cs. – Kiss G. F. – Nagy T. – Szegfű L. (szerk.): Szent Gellért vértanúságának 950. évfordulóján. Belvedere, Szeged, 1998. 57–68.; Zalai Anita: Szent Gellért és a korabeli keresztény világ. In: Döbör, i. m. 109–119.; Mezey László: A teológia (patrisztika) és a skolasztika jelentkezése az Árpád-kori Magyarországon. In: Székely György (szerk.): Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984. 213–225.; Alszegehy Zoltán S. J.: A magyar középkor bölcseleti és hittudományi irodalmának kérdéséhez. Az Irodalomtörténet Füzetek, 25. Magyar Irodalomtörténeti Társaság, Budapest, 1948.; Ompolyi M. Ernő: A bölcselet Magyarországon a skolasztika korában. 1878.

¹⁹ Deliberatio, IV. könyv. Budapest, 1984. 636–637.

²⁰ Szent Gellért püspök nagy legendája. In: Érszegi, i. m. Budapest, 1983. 88.

Mit szűrhetünk le ezekből a megnyilatkozásokból és beszámolókból? Előttünk áll egy keresztény tanító és nevelő, aki tudásra és erényre kívánja a népet vezetni. Mellette a hatalom, de az ellenerő nagy. Ő maga fáradozása áldozatául esik, nagyszerű tanítványa, Imre, örök fiatal marad, a püspök műve mégis maradandónak bizonyul. A kor romlott, a lehetőség pedig páratlan. Mintha a mát íránk le. Azt, hogy hogyan találjunk irányt s miből merítsünk erőt, Prohászka Ottokár a nagy neveltire, Szent Imrére emlékeztetve mutatta be több ízben.

Prohászka Ottokár egyszer a Szent Imre Kör vándorgyűlésén beszélt a hercegről itt, Székesfehérvárott, 1904. május 1-jén. Prohászka a megújodáshoz vezető utat keresi. Lezögezi, hogy a megújodáshoz először is lélek, tűz és szellem kell. Másodszor erkölcsi tisztaság kell. Mint kifejti: „Életerős, ideális, tiszta ifjúság nevelésében csak ez a zászló válik be.” S „Csak tiszta népek boldogulnak.” Harmadszor pedig erős, munkás kéz kell. „Nemzet naggyá és erőssé munka nélkül nem lehet.” A Körnek ez az iránya és zászlaja. „Nem bontjuk-e ki jó helyen, Fehérvárott, hol Szent István, Szent Imre pora van a termőföldbe keverve? E földből ki kell zsendülnie a nemzet reményének” – hangoztatja Prohászka püspök.²¹

Prohászka Ottokár számára Szent Imre a magyar ifjúság példaképe. Egy másik alkalommal, 1907-ben így beszél: „Szent Imre herceg, mélyen tisztelt ünneplő közönség, a krisztusi erőnek és az erős magyarságnak a típusa.” Imre herceg egyrészt – mint kifejti – „életbe léptette a szentet”, másrészt megmutatta a vallásos hazafiságot. Alakja így ezt a kettős eszményt jelenti. Prohászka Ottokár az alábbi szavakkal fejezi be beszédét: „Ez a zászló leng a magyar keresztény ifjúság hadseregének az élén! Fényes ennek a zászlónak a múltja, de ez a zászló modern gondolatok, érzelmek viharában suhog. A kép rajta kilencszáz éves, de a lelkesülés a XX. század ifjúságáé. Ezt a zászlót visszük, ezért küzdünk. A munka társadalmát akarjuk Magyarországon ezen zászló alatt megteremteni. Egy életrevaló, kultúrájával helyét megálló Magyarország élére akarjuk ezt kitűzni. Ezt a zászlót viszi előttünk Szent Imre. E zászló nyomában megyünk, járunk. Győzni fogunk okvetlenül, ha szentül, tisztán, keresztény katolikus módon tanulunk meg élni.”²²

Így jutunk el végre feltartóztathatatlanul a jelenig, ahol feladataink immár előttünk tornyosulnak, s amelyekkel most némiképpen nehéz is a szembenézés, mert megoldásukhoz a lehetőség megadatott. A feladat nagysága azonban nem kell, hogy megbénítson bennünket, csak tudatában kell lennünk annak, hogy az eszmények működtető erők, de befejezett megoldást nem hozhatnak; hogy a törvények és rendeletek fontos szabályok, de a legfontosabb a mögöttük rejlő lelkiület; hogy a történelemnek nehézkedési ereje van, s tudnunk kell, mikor van szükség szerves építkezésre és mikor gyökeres változtatásra; egy szóval, érzékelnünk kell, mi a valóságos, mi a szükségszerű és mi a lehetséges létmód.

²¹ Prohászka Ottokár: Szent Imréről. In: Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. Szerk.: Schütz Antal. Szent István Társulat, Budapest, 1927. 13. köt. 66–71.

²² Prohászka Ottokár: Szent Imre herceg ünnepére. II. A kettős eszmény. In: Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. Szerk.: Schütz Antal. Szent István Társulat, Budapest, 1929. 18. köt. 116–119.

A történelemben van folyamatosság, és van megszakítottság. Ezért a mai helyzetet nem szerencsés feltétlenül abszolutizálni; meggyőződésem szerint azonban most mégis arra van inkább szükség, hogy a jelenlegi történelmi pillanat különleges jelentőségét felfogjuk. Tudatában kell lennünk annak, hogy történelmünk mai korszaka talán soha nem látott módon jelent egyedülálló helyzetet. Ezt rögtön két, egymással persze összefüggő szempontból is be lehet látni. Az egyik a korábbi világformáló erők, úgynevezett uralkodó eszmék elhiteltelenedése és viaszosorulása, a másik egy új magyar széles körű társadalmi és politikai erő és szellemiség felemelkedése.

Egyén és közösség alapvető viszonylatában három irány lehetséges. Az egyik a közösség elsőbbségét és az egyenlőség elvét hirdeti, s az egyén kárára felértékeli a társadalmat, a népet, az államot. Ez a totális uralomhoz vezető nemzeti vagy nemzetietlen, azaz bolsevik szocializmus. A másik véglet az egyén elsőbbségét vallja a közösséggel szemben a szabadság külsődleges szellemében és formális hangoztatásával. Ez a liberalizmus, amely így a társadalom atomizálásához és az elszigetelt individuum létrejöttéhez vezet. Ellentéteik dacára látni kell azonban e két ideológia mélyes rokonságát is (aminthogy a parlamentekben is egymásra találhatnak). Közös gyökerük ugyanis az elszigetelt, védtelenné tett egyén, csak míg a liberalizmus ezt önmagában hagyja, a szocializmus arctalan tömeggé tereli egybe.

Az ezektől alapjaiban eltérő harmadik szellemiség a teljes személyt tekinti értéknek, aki egyszerre egyéni és közösségi arculatú. Ez a voltaképpeni perszonalizmus, amelyet történetileg a kereszténység képvisel tanításának lényegi jegyeként. Különös vonása azonban a történelemnek, hogy újkori történelmünk, széttörve a korábbi keresztény világot, nagyjából a liberalizmus és a szocializmus befolyása alatt zajlott le, közös ellenségük elleni harc mellett egymással versengve. Liberális és szocialista rendszerek váltak valósággá, míg a keresztény perszonalizmus és szociális tanítás roppant nehezen tudta érvényesíteni befolyását. Az újkori történelem így mindmáig bizonyos ingamozgást, a két hamis véglet közti hanyódást mutatott. Ez az egész modern kor betegsége.

Ma már világosan áll előttünk mindaz a hihetetlen mértékű rombolás, amelyet a szocializmus és a liberalizmus véghezvitt társadalmunkban és életünkben. A közelmúltban egy levitézlett oktatási miniszter megpróbálta érvényteleníteni az alsóbb iskolában a bukás tényét. Ez azonban a voluntarizmus ellenére valóság marad és tanulságokat hordoz. A mára pillantva nyugodt és örvendő szívvel kijelentem avagy bejelentem, hogy a szocializmus és a liberalizmus a történelem nagy iskolájában megbukott. Persze mind világ-, mind európai, mind pedig magyarországi viszonylatban megpróbálkozik még az évismétléssel, de az élet iskolájából, amely nem lehet a kísérletezés és az önérdék terepe, véglegesen el kell tanácsolnunk őket. Teljes világossággal tudnunk kell azonban azt is, hogy abban a pillanatban, amikor a bontakozó perszonalista politika megbillen, és egyén és közösség egyensúlya megbomlik, szükségszerűen, értelemszerűen és el kell ismerni, hogy végeredményben jogosan támad föl újra reakcióként a megfelelő oldalon e két, az emberi természetbe beleépített irányzat valamelyike.

Ma azonban az inga nem mutat föl nagy kilengéseket, s jelenünknek, amelynek szereplői történelmet írnak, ez adja meg különleges jelentőségét. A legfőbb feladat ebben a hely-

zetben egy olyan maradandó bázis kialakítása, amely a politika minden szintjén, a lelki, szellemi és anyagi élet egészében képes egyén és közösség kívánatos egyensúlyát hosszú távon érvényesíteni és tartósítani. Ilyen értelemben talán vége egy hosszú és keserves korszaknak, s ha az égi és ninivei hatalmak engedik, most talán tényleg eddig nem látott mértékben nyílik lehetőség egy fentebb vázolt perszonalista politika kibontakoztatására a keresztény társadalmi tanítás szellemében. Tudva mindezek mellett azt is, hogy a földi történelemnek nincs végső állapota, s a legjobb törekvések egy része is mindig el fog enyészni az idők során és el fog kanyarodni a valóság talaján, míg más elemek persze híven megőrződnek és beépülnek az eleven életbe a történelem roppant folyamatában.

Mit mondhatunk ezek után Krisztus követéséről és a krisztusibb ember kialakításáról a mai korban? „Krisztus követése a fogyasztói társadalomban” címmel három évtizede John F. Kavanaugh jezsuita gondolkodó jelentetett meg egy könyvet, amelyben a nyugati fogyasztói társadalom bírálátát fogalmazta meg és természetesen a teljes személynek mint pótolhatatlan értéknek a méltóságát hangsúlyozta.²³

Általánosságban azt mondhatjuk, Krisztus követése bizonyos értelemben világos, egyúttal azonban bonyolult és nehéz; egyrészt mindig ugyanaz, másrészt minden korban megvan a sajátossága. Én egy kettősséget szeretnék most kiemelni. A tanítás egyfelől egy állandó értékrendet, egy eszményi, ugyanakkor valóságos embert, másfelől pedig egy jellegzetes dinamizmust kell, hogy jelentsen. Már a 200 körül élt Tertullianus rámutatott: „Nem kereszténynek születesz, hanem azzá leszel.”²⁴ Éppígy az ember nem embernek születik, hanem lehetőségként, és emberré lesz élete folyamán. Az ember nem kész adottság, hasonlóképpen azonban nem is merő képlékenység. Nem olyan befejezett és érinthetetlen lény, akit magára lehet hagyni, mint a liberalizmus hirdeti, sem nem teljesen átalakítandó, átnevelendő lény, mint a kommunizmus képzei, hanem adottságok és lehetőségek együttese, önelvűség, megnyilvánulás és másokra szorulás ugyanazon személyben. Ezért van döntő jelentősége a nevelésnek, lett légyen az önnevelés vagy embertársaink, azon belül is kiváltképpen az ifúság nevelése. Ezért hangsúlyozza minden felelős gondolkodó a nevelésnek, mintegy sajátos második természet kialakításának alapvető fontosságát Démokritosztól²⁵ Eötvös Józsefig, az ókortól napjainkig.

Ebből a szempontból látszik, mennyire elhibázott elv és meghatározott partikuláris érdekeket kiszolgáló gyakorlat volt a közelmúltban oktatás és nevelés természetellenes szétválasztása és az iskolák feladatainak az oktatásra való szűkítése. Ez a mesterséges leszűkítés már önmagában is azt eredményezte, hogy az oktatás képtelen megfelelni feladatának, hiszen nem tud a kultúra, vagyis a megművelés egészében mozogni. Ezt tetézte

²³ John F. Kavanaugh S. J.: *Krisztus követése a fogyasztói társadalomban* (1981). Ursus Libris, Budapest, 2003. Ismertetés: Kocsis Tamás, Kovász, III. évf. 4. sz. 1999. Tél, 245–253.

²⁴ Tertullianus: *A lélek tanúságtétele*, I. 7.; *Művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. 30.; *Védőbeszéd*, XVIII. 4. *Művei*, i. m. 95.

²⁵ Démokritosz: B. 33. fragmentum: „A természet és a nevelés hasonló. Ugyanis a nevelés átalakítja az embert, de ezen átalakítás által természetet teremt.” *Görög gondolkodók*, 2. köt. Kossuth, Budapest, 1992. 78.; B. 178. fragmentum: „Semmi sem oly rossz, mint a könnyelműség a gyermekek nevelésében, mert ez szüli azon szenvedélyeket, melyekből a vétkek fakadnak.” I. m. 94.

az oktatás tartalmának teljes átértelmezése, pusztá ismeretre, alacsony színvonalra és készségekre szabása, s az iskola feladatának igazi hivatása helyett szolgáltató funkcióvá való degradálása. Szeretném hangsúlyozni, hogy a letűnt rendszernek ezeket a lépéseit, a felsőoktatás hasonló szellemű átszabásával és az egész kultúrpolitika posztmodern kilúgozásával együtt, amelyeket még hosszan részletezhetnék, és amelyeket mindannyian meg-szenvedtünk, nem szabad hozzá nem értésként elkönyvelni, mert mindez egy tudatos, következetes és kíméletlen logikát követett, amely végső soron egy nemzet szétbontását célozta. Ezért nem habozok kijelenteni, hogy mindez, bárhogy forgatjuk is, szerény véleményem szerint a meglévő tételes jog fölött álló erkölcsi értelemben kimeríti a haza- és nemzetárulás fogalmát.

Egy jövőendő perszonalista politika, azon belül oktatás- és kultúrpolitika megfelelő lelkülettel és felfogással bízást meg fogja találni kívánatos szabályozó eszközeit, amint annak kezdeti lépéseit már magunk előtt láthatjuk. Nem lehet célunk, hogy ennek részleteit most kimerítően áttekintsük. Inkább egy-két átfogó elvre szeretnék még kitérni. Ezek a keresztény tanító számára nem jelentenek feltétlenül újdonságot, ifjúságunk azonban részben olyan környezetből érkezik, ahol más szellemiség uralkodik. Az, amit mint létező valóságot feltétlenül ifjúságunk elé kell állítanunk, amelyet azonban már több nemzedék is szem elől tévesztett, egy pozitív értékrend, amelyet legtömörebben az Igaz, a Jó és a Szép fogalmaival lehet jelezni. Elengedhetetlenül szükséges, hogy az ifjú meg legyen győződve ezek létezéséről, értelem- és irányadó szerepéről élete menetében. Közelebbről nézve is, az ifjúságnak eszményekre van szüksége, valódi kiválóságok példájára, akiket követni tud. Az igazság kutatója, az erény megtestesítője és a szép alkotója lehet csak az, aki ösztönzést jelent és irányt mutat szüntelen útkeresésében.

Végezetül ismét a keresztény ember úton levését és törekvését szeretném megvilágítani a régi és az új egybevonásával. Ehhez Szent Ágoston püspöknek, a 400 körül élt egyház-atyának, a Nyugat nagy tanítójának alakját kell felidézni, aki egyébként maga is kiváló rétor, tanító volt. Bizonyára sokunk számára közsímet az ifjú Szent Ágoston megtérésének története, az, ahogyan egy kertben szózatot hallván felüti a Szentírást, amelynek Igéje döntő hatást gyakorol kereső lelkére, majd a következő Húsvétkor Szent Ambrustól elnyeri a keresztség szentségét.²⁶ XVI. Benedek pápa azonban, aki Szent Ágoston elmélyült ismerője és nagy tisztelője, egyik munkájában az egyházatya megtérését élete egész folyamatában, három nagy szakaszban ábrázolja.²⁷ A kezdeti lépés valóban az előbb említett jelenet. Ezzel azonban Ágoston lelkének kiteljesedése még korántsem ment végbe. A második lépés élete delén következik be, amikor papi elhívást kap, s ekkor ráébred, hogy

²⁶ Augustinus: Confessiones VIII. 12.; IX. 6.; A megtérés tényezőit elemzi Augustinus: Contra Academicos 2. 2. 5.; De beata vita 1. 4. alapján Heidl György: Szent Ágoston megtérése. Paulus Hungarus – Kairosz Kiadó, Budapest, 2001. 13–89.; Szent Ágoston megtéréséről: Jens Nørregaard: Augustins Bekehrung. Tübingen, 1923.; Romano Guardini: Die Bekehrung des heiligen Aurelius Augustinus. Leipzig, 1935.; Leo C. Ferrari: The Conversions of Saint Augustine. Villanova University Press, 1984.; Pierre Nautin: On Augustine's 'First Conversion'. Augustinian Studies 17 (1986) 15–29.

²⁷ XVI. Benedek: Az egyházatyák. Szent István Társulat, Budapest, 2009. 227–233.: Szent Ágoston, V. rész. A megtérés három állomása.

korábbi, szűk baráti körben folytatott intellektuális tevékenységénél magasabb rendű hivatás az emberek szolgálata, tanítása, lelkük ápolása. A harmadik állomás az idős, bűnbánó Ágoston. Életrajzírója jegyzi meg, hogy mivel igen bölcs volt, naponta könnyei között bánkódott.²⁸ Ágoston ekkor veszi magára az emberek vétkeit, érzi át teljes mélységében az emberlét igazi természetét, és képes teljes odaadással tölteni minden napját. Ez a beállítás azzal a tanulssággal jár a számunkra, hogy a nagy szent egész életpályája folyamatos megtérést jelent. Ezért oly hiteles Szent Ágoston minden megnyilatkozása. Úgy gondolom, magunknak is ezen a folyamatos megtérésen kell munkálkodnunk életünk során.

Szent Ágostonnak élete delén, az előbb említett papi elhívása idejéből származik egy munkája, amelyet éppen nem véletlenül a Galata-levél értelmezésének szentel.²⁹ Kommentárjában egy hármas korrekció-sort mutat ki. Eszerint Pál apostol először helyreigazítja a galatákat, másodszor Pál helyreigazítja Pétert, harmadszor a levél felhívást fogalmaz meg a kölcsönös keresztény helyreigazításra. Szent Pál tanításának három példáján keresztül így a Galata-levél Szent Ágoston szemléletében a keresztény korrekció modelljévé emelkedik, amely az alázat és a szeretet szellemében a keresztény közösség erősítését szolgálja.

Ez a keresztény ember autentikus magatartása, aki nem erőszakos, de nem is ráhagyó, hanem embertársát szeretettel korrigáló. S megérthetjük, hogy kiváltképpen ez a keresztény tanító hivatása, aki a reá bízott ifjúság lelkét és elméjét szeretettel korrigálja. Vannak korok, amelyek szakadást mutatnak, s látszólag a veszteségeket hordozzák. Az ifjúság azonban mindig új valóságot teremt, amelyben megvannak azok az értékek, amelyeket érdemes kibontani. Nem létezik fontosabb hivatás, mint az, hogy felnövekedésükben oktatva és nevelve szeretettel korrigáljuk ifjúságunkat. Azt hiszem, ezt eddig is tudtuk, s legyünk ennek ezen túl is szilárd tudatában. Ehhez a hivatáshoz kívánok mindannyiunknak a továbbiakban sok erőt és örömet.



²⁸ Possidius: Szent Ágoston élete, 28. In: Vanyó László (szerk.): A III–IV. század szentjei. Jel, Budapest, 1999. 296.

²⁹ Augustinus: Expositio Epistolae ad Galatas (394). J-P. Migne: Patrologia Latina, 35. köt.; Eric Plumer: Augustine's Commentary on Galatians. Introduction, Text, Translation, and Notes. Oxford University Press, New York, 2003.

Szent Ágoston pedagógiája¹

Konferenciánk időszerű célkitűzésébe illeszkedve a nagy keresztény hagyomány egyik megkerülhetetlen fejezetével szeretnék foglalkozni: Szent Ágoston pedagógiájáról szeretnék beszélni, lehetőleg szellemiségének lényegét megragadva. Választott témámat lehetséges tágon értelmezni, szűkebben viszont nagyon nehéz. Hiszen ha megfontoljuk Szent Ágoston munkásságának elemeit, arra a felismerésre jutunk, hogy hatalmas életműve, írott művei, valamint egész tevékenysége bizonyos értelemben nem más, mint merő pedagógia.² Szent Ágoston népének, egyházának és az emberiségnek nagy *nevelője*. Helyes fogalma és igazi hivatása szerint ilyen *emberformáló* a *filozófus* és ilyen az *egyházaty*a egyaránt. Márpedig Szent Ágoston filozófus és egyházatyja volt. Tekintsük most át vázlatosan Szent Ágoston életművének szempontunkból a legfontosabb mozzanatait!

*

Szent Ágoston kiváló antik *képzettségű* és *műveltségű* ember. Tanulta, majd tanította a *szónoklás* művészetét. Ő maga kiváló szónok volt, ami azután írásművészetében is megnyilvánult. A szép öncélúsága helyett a keresztény *igazság* értékét képviselte, de ennek (a bibliai egyszerűségnek) érvényesítésében a szép elvének szerepét is hangoztatta. Bírálja tehát az antik szofisztikus retorikát, de ennek eszközeit felhasználandónak tartja.

„Nem a szavakat marasztalom el, mert olyanok a szók, mint a választott és szépminű edények, hanem vádoló a tévelygés borát, amellyel a részeg tanítók belőlük kínálgattak.”³

Vallomásaiban a Biblia *didaktikáját* (egyben hermeneutikáját és esztétikáját) így jellemzi: „Világos szavakkal, egyszerű nyelven nyújtja minden embernek magát, de a pelyva-

¹ Előadás a „Gravissimum educationis momentum. A keresztény nevelés feladatai és kihívásai a harmadik évezred elején” c. konferencián. Apor Vilmos Katolikus Főiskola, Vác, 2013. április 26. Megjelent: Vigilia, 2014/8. 573–578.

² Franz Xaver Eggersdorfer: Der heilige Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung. Freiburg, 1907.; Walter Gyula: Szent Ágoston hitoktatói működése. Budapest, 1908.; Finácsy Ernő: A középkori nevelés története. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1926. Könyvtérképesítő Vállalat, Budapest, 1985. 58–90.; Kertész Miklós: Az intuicionális nevelés kérdése Szent Ágostonnál. Katolikus Szemle, 1938/10.; Bardy, G.: A l'école de Saint Augustin. Paris, 1947.; Quinn, P. L.: Augustinian Learning. In: Rorty, A. O. (ed.): Philosophers on Education. Routledge, London, 1998. 81–94.

³ Augustinus: Confessiones I. 16. 26.; Szent Ágoston: Vallomások. Gondolat, Budapest, 1982. 48.; Ld. még: Balogh József: Vasa lecta et pretiosa. Szent Ágoston Konfessziói. Egy stílustörténeti tanulmány vázlata. Franklin, Budapest, 1918.

eszüeknek nem mondhatók figyelmét is keményen vizsgáztatja. Miért? Hogy így mindenki otthonos lehessen kebelén, ám szűk ösvényein csak keveseket vigyen hozzád.”⁴

*

Szent Ágoston elsajátította az *antik műveltséget*, közelebbről annak számára fontos részeit, amelyek valós értékeit a keresztény szellemiségbe kívánta emelni. Azt hirdette, hogy amiképpen a kiválasztott nép felhasználta az egyiptomiak kincsét, a görög és a római kultúra igazi értékeinek jogos örököse és felhasználója a *keresztény kultúra*. Erről így ír:

„A pogány tanításokban nem csak utánzott és babonás képződményeket vagy a hiábavaló fáradozás súlyos tehertereleit találjuk (...), hanem vannak közöttük tisztességes, az igazsággal inkább összhangban lévő ismeretek is, valamint bizonyos igen hasznos erkölcsi szabályok, sőt az egyetlen Isten tiszteletére vonatkozóan szintén találunk bennük néhány helyes előírást. (...) A keresztény embernek, miközben elszakad lelkében az efféle lényekkel való nyomorúságos kapcsolattól, el kell vennie ezeket a javakat az Evangélium jogos hirdetése kedvéért. 'Ruhájukat', azaz bizonyos emberi alkotásokat is fel szabad ölténie és viselnie lehet, de csak olyanokat, amelyek hozzátartoznak az emberi társadalomhoz, s amelyek nélkül nem boldogulhatunk az itteni életben, csak át kell szabnunk ezeket a keresztény használat számára.”⁵

*

Meg kell fontolnunk Szent Ágoston *megtérése*nek értelmezését, amelyből a megtérés tág értelme bontakozik ki, s ennek alapján Szent Ágoston életét folyamatos megtérésként foghatjuk fel. Ennek elemei a következők: 1. Az útkereső Szent Ágoston 386-os megtérése, a nevezetes kerti jelenet, majd megkeresztelkedése a következő húsvét alkalmából; 2. A papi hivatás választása, amellyel tevékenységi köre kiszélesedik, s életét hívó közösségének szenteli; 3. Az idős, bűnbánó Szent Ágoston alakja, aki naponta magára veszi és átéli embertársai gyarlóságát. Ebben a lelki fejlődésben és kiteljesedésben kiemeljük a papi hivatás melletti elköteleződését, amelyen keresztül a korábbi szűk baráti körben folytatott intellektualisztikus tevékenységét felváltja a *minden ember nevelésére* és üdvére irányuló munkálkodása. Ezután szerzetesközösségének élete is ilyen tartalmat fog kapni.

*

⁴ Confessiones VI. 5. 8.; Vallomások, i. m. 157.

⁵ Augustinus: De doctrina Christiana, II. 40. 60.; Szent Ágoston: A keresztény tanításról. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2001. 147–148.; Hasonlóképpen: „Ha valaki jó és igaz keresztény, akkor úgy kell felfognia, hogy bárhol talál rá az igazságra, az az ő Urának igazsága, mégpedig ugyanaz, amit a Szentírásban is megvall és elismer.” I. m. II. 18. 28. Id. kiadás, 113.; Vö.: „Minden, amit bárki helyesen mondott, az a miénk, keresztényeké.” Juszminosz, II. Apológia, 13. 4.

Számításba kell vennünk Szent Ágoston elméletét magáról a *tanításról*. Szent Ágoston számos művében tárgyalja vagy érinti a tanítás problémáit (De ordine; De magistro; De moribus manichaeorum et de moribus ecclesiae; De utilitate credendi; De catechizandis rudibus). Szent Ágoston tanítás-elméletének középpontjában az *emberben eleve meglévő igazság elve* áll. E nevezetes kiindulópontját „Az igaz vallásról” című művében is leszögezi: „A benső emberben lakozik az igazság.”⁶

Ez a koncepció rejlik Szent Ágostonnak a témáról szóló – mondhatni – monográfiájában, „A *tanítóról*” című művében.⁷ Szent Ágoston a tanítás fogalmát *általános értelem-ben* vizsgálja, hiszen műve legelején rámutat: „Amikor megszólalunk, nem akarunk mást elérni, mint azt, hogy tanítsunk” (1,1). Ezután bevezeti az emlékezés és az emlékeztetés fogalmát, majd kifejti nevezetes jel-elméletét⁸. A jel nélkülözhetetlen, de nem rajta keresztül jutunk a dologhoz. A 11. fejezetben kifejti, hogy nem a kívülről elhangzó szavakból tanulunk, hanem az *igazság belülről tanít* minket.

Rámutat: A szavak csak arra figyelmeztetnek, hogy kutassuk a dolgokat, de nem mutatják meg, hogy megismerhetnénk azokat (11,36). „Szavak által nem tanulunk meg mást, csak szavakat” (11,36). Ez azt jelenti, hogy: „Amikor tehát szavakat hallunk, nemcsak szavakat fogunk fel. Mert nem azokat a szavakat tanuljuk meg, melyeket már ismerünk, azokat is megismerhetjük, melyeket nem ismerünk. (...) Ha szavakat hallunk, tudjuk is és nem is, hogy mit jelentenek. Ha tudjuk, akkor inkább emlékezünk, mint tanulunk, de ha nem tudjuk, akkor nem emlékezünk, hanem inkább talán a kutatásra kapunk felszólítást” (11,36).

Műve 12. fejezetében Szent Ágoston azt az elvet tárgyalja, miszerint *Krisztus, az Igazság belül tanít*. Elemzi az érzékek és az értelem szerinti megismerést, majd így fordul a fiához: „Nehogy azt mondd, igazat tanítok, aki az igazságot érzékelem, mert nem szavaim tanítanak, hanem maguk a dolgok nyilatkoznak meg, melyekben belül Isten rendelkezik” (12,40).

Végül a 14. fejezet hangoztatja: *Krisztus belül tanít, az ember szavakkal kintről figyelmeztet*. Szent Ágoston idevágó főbb tételei: „Ne nevezzünk senkit tanítónak a földön, mert mindannyiunknak egy tanítója van a mennyben. Aki azonban a mennyben van, az maga tanít azáltal, hogy emberek által külsőleg is jelek révén figyelmeztet minket, hogy befelé

⁶ „In interiore homine habitat veritas.” Augustinus: De vera religione 39. 72.

⁷ Augustinus: De magistro. PL 32. 1193–1220.; Szent Ágoston: A tanítóról. Fiatalkori párbeszéd. Fordította: Ványó László. Szent István Társulat, Budapest, 1986. 265–316.; Augustinus: Der Lehrer. Rezensiert, eingeleitet, übersetzt und reläutert von Günther Weigel. In: Carl Andresen (Hrsg.): Augustinus: Philosophische Spätdialoge. Artemis Verlag, Zürich – München, 1973. 247–385.; Ann K. Clark: Unity and Method in Augustine's De Magistro. Augustinian Studies 8 (1977) 1–10.; Herman J. Cloeren: St. Augustine's De Magistro, a transcendental Investigation. Augustinian Studies 16 (1985) 21–27.; Jason P. Drucker: Teaching as Pointing in The Teacher. Augustinian Studies 28:2 (1997) 101–132.

⁸ R. A. Markus: Augustine on Signs. Phronesis 2. 1957. 60–83.; Adamik Tamás: „Augustinus jeleméletének terminológiája és funkciója.” Antik Tanulmányok XXVI (1979) 1. 76–86.; Darrell Jackson: The Theory of Signs in St. Augustine's De Doctrina Christiana. Revue des Études Augustiniennes 15. 1969. 9–49.

őhozzá fordulva tanuljunk” (14,46). „Látod hát, kitől tudtad meg ezeket, mert nem tőlem, akinek kérdésére mindenre válaszoltál. Mert ha nem tudtad volna, hogy igaz, sem én, sem ő meg nem tanította volna neked” (14,46). „Hogy vajon a beszéd igaz-e, azt csak az tanítja meg, aki belül lakozva figyelmeztet, miközben kívül beszélnek” (14,46).

Szent Ágoston hasonlóképpen tárgyalja a tanulás kérdését több más munkájában is. „A hit hasznosságáról” című művében szintén arról beszél, hogy a bennünk lakozó Igazság tanít, a külső tanító emlékeztetést (admonitio) nyújt.

*

Igen tanulságos továbbá Szent Ágoston felfogása a *hazugságról*, amelyet két művében is tárgyalt (De mendacio 395, Contra mendacium 420).⁹ A kérdésben az etikai gondolkodás tipikusan a szándék és a következmény szerinti megítélés dilemmájában mozog. Szent Ágoston itt (Kant mellett) a legtisztább szándéketikát képviseli. Eszerint a valótlan állítás semmilyen körülmények között nem engedhető meg és nem ismerhető el. A realitást érzékelve bizonyos megértést mutat a segítő szándékú megtévesztés iránt, de szerinte az semmiképpen nem érdem, hanem áltatás, amely a bűn kategóriájába tartozik, csak éppen igen könnyű bocsánatot nyerhet adott esetben. Ezt az elvet azért érintjük, mert megvilágítja Szent Ágoston felfogását a *személyről*. Szent Ágoston tudniillik azt vallja, hogy embertársunkkal mindenképpen az igazságot kell közölnünk, bármilyen nehézséget jelentsen is az. A felfogás értelme szerint ezzel a bizalommal és tisztelettel járulunk hozzá ahhoz, hogy embertársunk felnőjön az *igazság elviselésére*, ellenkező esetben pedig áltatásunkkal elgyengítjük, védtelenné és óvatlanná tesszük, ami által nagyobb kárt okozhatunk neki, mint amilyen erőpróbát az igazsággal való szembenézése okozott volna.

*

⁹ Augustinus: De mendacio (395). Jacques-Paul Migne: Patrologia Latina. Vol. 40. (Paris, 1865) Col. 487–517.; J. Zycha: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. 41. (Wien, 1900) 413–466.; Augustinus: Contra mendacium (420). PL 40. 518–548.; CSEL 41. 469–528.; Saint Augustine: Lying & Against Lying. Treatises on Various Subjects. Ed. by Roy J. Deferrari. The Fathers of the Church, Vol. 16. The Catholic University of America Press, Washington D. C. 1952. Reprinted 1965. 47–110.; 113–179.; Thomas D. Feehan: Augustine on Lying and Deception. Augustinian Studies 19 (1988) 131–140.; Thomas D. Feehan: The Morality of Lying in St. Augustine. Augustinian Studies 21 (1990) 67–81.; Thomas D. Feehan: Augustine's Own Examples of Lying. Augustinian Studies 22 (1991) 165–190.; Miklós Antal: A hazugság problémája Szent Ágostonnál (1949). Ld.: Somorjai Ádám: A Pázmány Péter Katolikus Egyetem Hittudományi Karának disszertációi (1863–1993). Budapest, 1993.; Frenyó Zoltán: Szent Ágoston a hazugságról. Valóság, 2009/3. 10–23.; Frenyó Zoltán: A hazugság megítélése Szent Ágoston gondolkodásában. In: Laczkó Sándor (szerk.): Lábjegyzet Platónhoz, 12. A hazugság. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – SZTE BTK Filozófia Tanszék – Státus Kiadó, Szeged, 2014. 297–306.; A hazugság kérdéskörének teljes történeti és szisztematikus feldolgozását adja bő bibliográfiával: Németh Gábor: A hazugság erkölcszociológiai értelmezése. Jel, Budapest, 2011.

Külön érdeklődésre tarthat számot Szent Ágoston álláspontja az *igazság érvényesítésének* módszereit illetően. Ezt közelebbről a *hitvita és az erőszak* dilemmáján keresztül láthatjuk, amely a donatista vitában bontakozott ki. Összefoglalóan szeretném rögzíteni, hogy Szent Ágoston először és elvileg a szabadság és a vita híve, később, a donatisták–circumcelliók változatlan terrorjával szemben a gyakorlatban mindinkább a kényszer híve lett. A harcok közepette mint vezérelvet a türelem és a szeretet elvét hangoztatja.

Itt csak egy esetet szeretnék röviden bemutatni. Szent Ágoston 173. számú levele bizonyos Donatus nevű paphoz szól, aki kútba vetette magát, s épp katolikusok mentették ki onnan.¹⁰ Szent Ágoston ezt írja: „Azt mondd, Isten szabad akaratot adott az embernek, s ezért az embert még a jóra sem szabad kényszeríteni.” (...) „Ki ne tudná, hogy az ember nincs kárhozatra ítélve, hacsak nem bűnös akarata által, sem megszabadulásra, hacsak nem jóakarata által? Egyszóval, *az nem úgy van, hogy azokat, akiket szeretünk, érzéketlenül hagyunk a rossz akaratukban javítás nélkül, hanem: ahol arra hatalom adatott, őket a rossztól távol kell tartani és a jóra kell kényszeríteni*” (2).

Később így folytatja: „Nemrég, mikor kútba vetetted magad, hogy meghalj, ezt éppen séggel szabad akaratall tetted. De milyen kegyetlenek lennének Isten szolgálói, ha e bűnös szándékodat megengednék és e haláltól nem szabadítanának meg! Ki nem hibáztatná őket? Ki nem tekintené joggal gonosznak őket? És mégis, te akaratall vetetted magad a vízbe, hogy meghalj, és ők téged akaratod ellenére emeltek ki, nehogy meghalj. Te akaratod szerint cselekedtél, de a pusztulásodra, ők viszont a te akaratod ellenére, éppen a te üdvödre. Ha tehát a test üdve megőrzendő, úgy, hogy azokat, akik nem akarják ezt, azok óvják, akik szeretik őket, mennyivel inkább megőrzendő a lélek üdve, amelynek elvesztésével az örök haláltól kell félni” (4). Ismét később így fogalmaz: „Akit kényszerítenek, arra szorítanak, amit nem akar, de amint bejött, már szívesen örömet leli benne.”

*

A dilemma, amely általános érvénnyel mindig előttünk áll, a következő: Az emberek képesek a jóra is, a rosszra is. Ha helyén van az eszük, szívük, ha lelkükben a helyes, az igaz munkál, jól választanak. Ha tévesen éreznek, gondolkodnak, a rosszat választják. Amikor tehát a lelkükben rend van, nyilván rájuk lehet hagyni a választást. Amikor viszont zavart a lelkük, helyes-e, ha eltérítjük őket szándékuktól? Egyrészt mi a biztosíték arra, hogy mi képviseljük az igazságot? Ez a felfogásunk elemzésével még külön megvizsgálható és elméletileg igazolható, tehát érvek szólhatnak mellette. Másrészt viszont, és főleg ez a dilemma, melyik a célravezetőbb: Az, hogy akaratuk ellenére az általunk vallott igazságra készítjük őket, miáltal nyerünk, mert megtartjuk őket, viszont egyrészt nem érzik magukénak a mi

¹⁰ Saint Augustine: Select Letters (Szerk.: J. H. Baxter). Loeb Classical Library, 339. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press – London, W. Heinemann LTD, 1980. 284–286.; 288.; 302.; Böveiben ld.: Frenyó Zoltán: Hitvita és kényszer Szent Ágoston antidonatista leveleiben. In: Gábor György – Vajda Mihály (szerk.): A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről. (Az MTA Filozófiai Kutatóintézetének Évkönyve.) Typotex, Budapest, 2010. 58–69.

utunkat, másrészt a mi utunk is esendő és szükségképpen felfeslik előbb-utóbb, vagy pedig meghagyjuk őket tévedésükben, ezáltal kézzelfogható romlást engedünk meg és idézünk elő, viszont elérjük, hogy tévedésüket átérezve és belátva maguk igyekezzenek megjavítani helyzetüket. Az előbbi ára a megőrzött jó megromlása, az utóbbi ára a megengedett rossz létrejötte. Mindkét útnak egyaránt megvan az előnye és a hátránya, ezért úgy látszik, hogy ez a probléma elvileg eldönthetetlen, és inkább a gyakorlat szintjén mutatkozik meg, melyik az ajánlatosabb. Az ember egyrészt autonóm lény, másrészt befolyásolható és befolyásolandó lény, akit nevelni lehet és kell, s akinek életében hosszú út vezet a helyes értelmi felismerés és lelki alkat kialakulásáig. Az ember szeret szabadságban élni, de nemegyszer szívesen veszi a vezetést is és sokszor magától ráhagyatkozik külső erőkre. Az ember szeret a maga ura lenni, de megfelelő mértékű késztetés esetén kész az alkalmazkodásra és igazodásra is. Mindkét oldal természetünkhöz tartozik, és jó esetben az életet szolgálja.

*

A keresztény nevelés paradigmáját talán leginkább Szent Ágostonnak a *Galata-levélhez írott kommentárjában* lelhetjük fel.¹¹ Szent Ágoston szellemi pályáján és életművében Szent Pálnak egyébként is kitüntetett jelentősége van. Megtérésén és egyéb művein kívül ezt mutatják a Szent Pál leveleihez írott kommentárjai. E művek között az utóbbi időkig viszonylag kevés figyelmet szenteltek a Galata-kommentárnak, holott ezt a markáns és fontos tanítást tartalmazó írást igen jellegzetes hely illeti meg Szent Ágoston alkotói pályáján.

A Galata-levél által tárgyalt zsidó–keresztény viszony problémáján kívül Ágoston kommentárja rejtett polémiát tartalmaz a manicheus és a donatista szellemmel. Mindazonáltal a mű nem polemikus élű, hanem ezen tülemelkedő, pozitív tanítást tartalmazó pasztorális jellegű írás, amelyet Szent Ágoston minden bizonnyal szerzetesközösségéhez intézett. Szent Ágoston Szent Pál tanításának három példáját mutatja föl: 1. Pál helyreigazítja a galatákat; 2. Pál helyreigazítja Pétert; 3. Felhívás a kölcsönös keresztény helyreigazításra. Ezeken a példákon keresztül a Galata-levél Szent Ágoston szemléletében a *keresztény korrekció modelljévé* emelkedik, amely az alázat és a szeretet szellemében a keresztény közösség erősítését szolgálja.

Szent Ágoston itt körvonalazott elve az egész keresztény lelkület, szemlélet, világnézet számára érvényes. Három lehetséges magatartás adódik ugyanis embertársainkkal kapcsolatban. 1. A teljes és felelőtlen ráhagyás; 2. A teljes és erőszakos átformálás; s 3. Az itt megfogalmazott helyes felfogás, amely *szeretettel igyekszik javítani* a másik felismert hibáját. Ez a keresztény pedagógia lelkülete.

*

¹¹ Augustinus: Epistolae ad Galatas expositionis liber unus. A Galatákhoz írott levél magyarázatának könyve. PL 35.; Plumer, Eric: Augustine's Commentary on Galatians. Introduction, Text, Translation and Notes. Oxford University Press, New York, 2003.

Ezek után vegyük szemügyre „*A képzetlenek hitre neveléséről*” című mű tanítását és egyes részeit!¹² Szent Ágoston itt a keresztségre készülődők tanításához ad életszerű, körültekintő, nagy tapasztalatán alapuló útmutatást. Szem előtt tartja mind a jelöltek adottságait, a hallgatóság helyzetét, felkészültségét, indíttatását, mind pedig a tanító, a nevelő magatartását, lelkületét, kedélyállapotát, követendő módszereit. A tanító derűt kell, hogy sugározzon, s változatos módon ébren kell, hogy tartsa a figyelmet. „Éljünk a tanár tekintélyével – hogy tartson a vakmerőség tévedéseitől –, de csak annyiban, amennyiben érezzük, hogy alázatossága, amely őt idehozta, már megengedi ezt.” (VIII. 12.)

Szent Ágoston hangsúlyozza, hogy *a végső cél a szeretet*. „Ezért bármiről szól is az elbeszélésed, úgy mondd ezt el, hogy az, akinek beszélsz, a hallottak alapján higgyen, e hit alapján reméljen, e remény alapján pedig szeressen!” (V. 8.)

Tudatában van annak, hogy az őszinték mellett sokan csak az előny, a haszon kedvéért akarnak keresztényekké lenni. Ekkor is arra kell azonban törekedni, hogy lehetőleg megérintse őket az igazi keresztény lelkület és életvitel. Példát kell mutatni azért is, nehogy a hallgatókat félrevezessék olyanok, akik más életutakat mutatnak. Felsorolásában ilyenek: a részegesek, telhetetlenek, csalók, kockajátékosok, házasságtörők, paráznák, színházimádók, kárhozatos amulettek terjesztői, ráolvasók, csillagjósok és hasonlók. (VII. 11.)

Visszatérőleg hangoztatja: El kell mondani, hogy „sok jó keresztényre (...) fog találni az Egyházban, ha maga is elkezd jóvá válni.” (VII. 11.) „Csatlakozz inkább a jókhoz, akikről látod, hogy veled együtt szeretik Királyodat. Ha te is elkezdesz jó lenni, sok ilyen embert fogsz találni.” (XXV. 49.) (Ugyanezt a szép és fontos gondolatot hangsúlyozza egyik húsvéti beszédében: „*Kezdj helyesen élni*, és meglátod, mennyi társ vesz körül, mily nagy társaságnak örvendhetsz!”¹³)

Rámutat arra, hogy *alázattal* kell kísérni a beszéd egyes hibáit. „A szeretet lelkületével kell ezeket elviselnie annak, aki tudja, hogy a beszéd helyessége (bona dictio) a forumon a szavak hangzásától, a templomban viszont a beszélő lelkületétől függ. A forumon elhangzó beszéd lehet tehát bona dictio (helyesen elmondott beszéd), de soha nem lehet benedictio (áldás).” (IX. 13.)

Felhívja a figyelmet arra, hogy a képzés során másképpen kell fordulnunk a műveletlenekhez és a műveltekhez. Fontos ezek után az az észrevétele, hogy létezik egy harmadik csoport is, akiket a grammatikusokban és a rétorokban jelöl meg. „Ezeket sem a tudatlansággal, sem pedig azokkal a tudós emberekkel nem szabad egy szintre helyezni, akiknek szellemét a legfenségebb dolgokkal való foglalkozás művelte ki. Ezeknek tehát, akik a beszéd művészetében a többi ember közül szemmel láthatóan kiemelkednek, amikor eljönnek, hogy keresztények legyenek, a tanulatlan emberekénél sokkal nagyobb nyomaték-kal kell a lelkükre kötnünk azt a fontos intelmet, hogy öltsek magukra a keresztény *alázatot*. (...) Ne is próbálják a kiművelt nyelvet a tiszta szívvel összemérni.” (IX. 13.)

¹² Augustinus: De catechizandis rudibus. PL 40. Szent Ágoston: A képzetlenek hitre neveléséről. Agapé, Újvidék, 2001.

¹³ Augustinus: Sermo ad infantes 228. Vanyó László (szerk.): Az egyházatyák beszédei Krisztus-ünnepre, II. Húsvéti ünnepkör. Jel, Budapest, 1996. 234.

Sokféle ember van, művelt és együgyű, városi és idegen, gazdag és szegény, egyszerű és rangos, különböző népekhez, nemekhez és szektákhoz tartozó, akikkel mind másként kell beszélni. Szent Ágoston vezérelve szerint: „Mindenki iránt ugyanaz a szeretet kötelez, de nem mindegyiknek kell ugyanazt az orvosságot adni”; s a szeretetnek is másként kell nyilvánulnia az egyes esetekben: „egyesekhez lehajol, másokkal szemben fölegyenesedik, egyesekhez gyöngéd, másokhoz szigorú”. (XV. 23.)

A műben Szent Ágoston egy mintabeszédet is megfogalmaz a keresztény tanítás összefoglalásaként egy hosszabb és egy rövidebb változatban. Röviden bemutatva már itt találjuk a két civitasról szóló tanát is, amelyet egy évtized múlva hatalmas művében, Az Isten városáról című könyvében fog kifejteni. Hangot ad annak a véleményének is, hogy a gonoszok többen vannak, mint az igazak, de ez Isten pedagógiája. Ezzel egyrészt az igazakat edzi, másrészt alkalmat ad a gonoszoknak a megjavulásra. Művét ezzel a fohással zárja: „Az irgalmasság cselekedetei jámbor alázattal kérlelik az Urat, hogy ne engedje szolgálait azon felül kísértetni, mint amit el tudnak viselni.” (XXVII. 55.) Pár sorral előtte pedig erre biztat: „Kövesd hát a jó embereket, viseld el a gonoszokat, s szeresd mindegyiket!” (XXVII. 55.)



Vergós-műhely: Szent Ágoston vitája az eretnekekkel (1475–1486)
Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona

Az európai értékek nyomában¹

Különleges szellemi és intézményi összefogás gyümölcseként jelent meg egy tekintélyes méretű kötet az elmúlt év végén. A mű címe: *Schola Europaea – Európa értékei – Az értékek Európája* (*Schola Europaea – Les valeurs de l'Europe – L'Europe des valeurs*. Szerk.: Havas László – Takács László – Tegye Imre. Debrecen–Budapest, 2009.). A gyűjteményes kötet a hasonló címmel két évvel korábban megrendezett nagyszabású, négynapos magyarországi (Budapesten, Piliscsabán és Debrecenben lezajlott) konferencia előadásait foglalja egybe. A konferencia a Magyarországi Jacques Maritain Egyesület mellett az Eötvös Lóránd Tudományegyetem, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, a Debreceni Egyetem, a Magyar Tudományos Akadémia és néhány további intézmény együttműködéséből született meg.

A kötet három fő részre tagolódik. Az első az antik morálfilozófia örökségét vizsgálja, a második rész a szentek, kiváltképpen a magyar Árpád-házi szentek erkölcsi örökségét taglalja, a harmadik rész pedig XX. századi esztétörténeti elemzéseken keresztül Európa eszméjével foglalkozik. Már ebben a világos elrendezésben is megmutatkozik, hogy európai kultúránk és civilizációnk szellemének értelmezése során milyen dimenziókban kell gondolkodnunk. Sok eltérő vagy éppen ellentétes szemlélettel szemben ugyanis meggyőződés, hogy Európának három alkotóeleme van. Az első az *antik kultúra*, a második a *keresztény szellemiség és lelkiség*, a harmadik pedig az egyes *nemzetek sajátos kultúrája*. Ennyiből is kitűnik, hogy nem véletlenül hangoztatta előszavában Maróth Miklós, az MTA alelnöke, a PPKE BTK prodekanja Rémi Brague, a kiváló svájci kultúrfilozófus nyomán a római kereszténység szintetizáló szerepének jelentőségét ebben a folyamatban.

Európai értékeink tetemes része az antik kultúrában gyökerezik. Az ezzel kapcsolatos előadások számos alapvető fogalommal foglalkoztak, mint amilyen a személy, a szabadság, az igazságosság, a nevelés, a tettekézség, a nagylelkűség, a felelősség, a házasság, a barátság, az okosság, a büntudat, a szelídség. Külön érdeklődésre tarthat számot Szent Ágoston leveleinek újszerű elemzése Óbis Hajnalka előadásában, amelyből kitűnik, hogy az egyházatya munkássága rómaiság és kereszténység szintézisét hordozza. Ez a tanítás a keresztény számára új magatartást mutat föl, közéleti szerepvállalást, polgári felelősséget hirdet, nemcsak a láthatatlan, hanem a látható ellenség elleni harcban is.

Hasonlóan gazdag áttekintést nyújt a kötet második része, amely sokoldalúan mutatja be az Árpád-házi magyar szentek, különösen Szent Imre, Szent Margit és Szent Erzsébet alakját, európai jelentőségét és széles körű, messzire nyúló hatását. Láthatjuk a nyugat-eu-

¹ Megjelent: Notes et Documents, Paris, 2010/2.

rópai lelkiség hatását magyar szentjeinkre, s nyomon követhetjük az ő hatásukat Európa lelki és erkölcsi életére. Ezekből érzékelhetővé válik, hogy a középkor századaiban Európa igazi egységben formálta életét. Itt említjük meg Pataki Elvira tanulmányát, amely Szent Jeromos mélyreható középkori magyarországi hatását és jelenlétét mutatja ki eredeti kutatásai alapján.

Ahogy Európá antik és keresztény gyökerei elevenek kell, hogy legyenek, hasonlóképpen időszerűek azok a tanítások, amelyek Európa eszméjére vonatkoznak, Európa eszméjének tartalmát és kilátásait vizsgálják. A kötet harmadik része ezt a kérdéskört vizsgálja, főleg Jacques Maritain és Denis de Rougemont eszmevilágán keresztül. Roberto Papini bemutatja Maritain nézeteinek alakulását a kereszténység küldetéséről a modern világban, a kereszténység és a demokrácia megfeleltetéséről, egy szövetségi Európa eszméjéről, s a természetjogra alapozott emberi jogok elméletéről. Figyelemre méltó Maritain magyarországi hatásával kapcsolatban Erős Vilmos elemzése, aki kimutatja Maritain hatását Székfű Gyulának, a XX. századi magyar történetírás kiemelkedő alakjának gondolkodására, a keresztény humanizmusról szóló elképzeléseire.

Egyfajta összegzésnek is felfogható Turgonyi Zoltán tanulmánya, amely filozófiai síkon vizsgálja, voltaképpen mit kell értenünk európai értékek alatt. A manapság közkeletű vélekedés az emberi jogokat és a szabadságot tekinti európai értéknek. Az ezek mögött rejlő liberális, relativista és individualista emberképről a szerző kimutatja önromboló társadalmi hatását. Leo Strauss nyomán beszél a közjóra tekintő klasszikus, és az atomista szemléletű modern természetjog különbségéről, Jacques Maritain nyomán pedig a természettörvény ontológiai és gnoszeológiai eleméről, vagyis a fogalom fennálló eszméjének és időbeli tudatosulásának különbségéről. Az így felfogott helyes európai hagyomány alapján a szerző a társas lény és a közjó fogalmára építve az erkölcs racionális megalapozásának igényét fogalmazza meg, s a természettörvény, a realizmus és a racionalitás elveit mutatja föl alapvető európai értékként.

Talán ennyiből is érzékelhető, s a kötet írásai meggyőző bizonyítékát adják annak, hogy Európa mai válságos valóságával szemben van egy másik Európa, amely szellemi és anyagi, közösségi és egyéni, szakrális és profán egységét őrizve egy olyan értékelvű hagyományt képvisel, amelyhez méltán fordulhatunk, ha civilizációnk megújulásának alapjait keressük.





Jean-François Millet: Angelus (1859). Musée d'Orsay, Párizs

A velünk élő egyházatyák¹

(Adalbert-G. Hamman: Hogyan olvassuk az egyházatyákat?
Bencés Kiadó, Pannonhalma, 2009.)

„Ahhoz, hogy ma tisztán láthassunk, kérdéseinkkel az apostoloiktól eredő Hagyományhoz kell fordulnunk.” Lyoni Irenaeusnak ezekkel a – mottóként idézett – szavaival kezdődik Hamman sok kiadást megért könyve, amely mesteri tudással vezeti be bennünket az egyházatyák világába. A-G. Hamman (1910–2000), a patrisztika nagynevű kutatója, akinek a magyar olvasó korábban egy másik munkáját is megismerhette már (Így éltek az első keresztények. Szent István Társulat, Budapest, 1987.), előttünk fekvő művével szembeötlő módon különleges műfajú könyvet alkotott.

A kötet igen világosan és tagoltan áttekinti az ókeresztény kort, megismerteti a legfontosabb egyházatyákkal, bemutatja életüket, tanításukat, s mindegyiktől közöl egy-egy jellegzetes szöveget. Közben az ókeresztény irodalomtörténet és kultúrtörténet időbeli és térbeli alakulásáról a legkülönbébb áttekintő táblázatokat, kronológiákat és térképeket találjuk, amelyek nagyban hozzásegítenek ahhoz, hogy az egyházatyák működését el tudjuk helyezni sokszínű és változatos korokban. Hammannak kimondott célkitűzése is, hogy csökkentse a megértés nehézségeit, s átívelje azt a távolságot, amely az ókeresztény és a mai kor között húzódik. Csak egyetérthetünk a szerzővel, amikor kinyilvánítja, hogy e távolság nagy, de semmiképpen sem áthidalhatatlan (10. o.).

Az egyházatyák kora a keresztény gondolkodás történetének páratlanul nagy alkotóerőt felmutató hét évszázada és a keresztény európai civilizáció örök forrása. A könyv idézi Henri de Lubacot, aki szerint a nyugati kereszténység minden nagy megújulását az Atyák szelleme hatotta át. Ez a XX. században megélenkült patrisztikus érdeklődés vezérli Hammant is, aki ugyanakkor méltán mutat rá arra, hogy ezzel párhuzamosan a skolasztika tanulmányozása némileg visszaszorulni látszik (174. o.). Röviden kiemelném, hogy a szerző három tényezőben látja az egyházatyák szellemiségének nagy vonzerejét. Egyrészt közel vannak a forráshoz, ami közös világot és hitelességet jelent. Másrészt az egyházatyák mindenekelőtt lelkipásztorok. Ezt Szent Ágoston példáján világítja meg, aki hatalmas életművét „arra használta fel, hogy kis népét irányítsa” (175. o.). Harmadjára pedig, az atyák közössége az egyetemes, a keletet és a nyugatot átfogó egyház.

Talán nem lesz érdektelen, ha kitérünk az „egyházatyá” fogalmára, amelyet bevett szokás szerint négy ismérv teljesülése esetén alkalmazunk. Altanernél például ezt találjuk: 1. igazhitű tanítás (doctrina orthodoxa); 2. szentéletűség (sanctitas vitae); 3. egyházi elismerés (approbatio ecclesiae); 4. megfelelő régiség (antiquitas) (B. Altaner – A. Stuiber: Patrologie. Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1980. 4.). Altaner szerint az „igazhitű tanítást” nem a téved-

¹ Megjelent: Sapientiana, 2010/2.

hetetlenség értelmében, hanem az igazhitű egyházzal alkotott hű tanítási közösség értelmében kell venni. Hamman könyvében az „igazhitű tanítás” helyett ez áll: „egyetemesség, vagyis az illető tanításának egybehangzása az egyetemes egyház tanításával” (8. o.).

A két megközelítés tartalma ugyanaz, mégis érzünk bizonyos különbséget. Bár az egyház ismérve a katolicitás, amely (a hitvallásokban és az antignosztikus harcokban) éppen a tévtanokkal szemben tűnik elénk, benyomásunk szerint a hammani formula, amely kerülni akarja a fogalmilag pozitívabb tartalmú „orthodox” kifejezést, bizonytalanabbul adja vissza az elv értelmét, mert az egyetemességnek több vonatkozása és konnotációja van (az említett eretnekellenes elven túl az igazak és bűnösök együttese, egyházszervezeti egység, egyes keleti egyházak vezetői), egyébként viszont felhasználja és beépíti az „unanimis consensus patrum”, vagyis az „atyák egybehangzó tanítása” régi kifejezését, amelyen a szent-hagyományról mint hitforrásról vallott egyházi tanítás nyugszik, s amelyet az egzegézis esetében az I. Vatikáni Zsinat tévedhetetlennek nyilvánított (I. Vat. Sess. 3. C. 2.).

Szólnunk kell még a kötet címének fordításáról, amelyet némileg félrevezetőnek érzünk. A könyvben van ugyan egy tízsornyi szöveg „Hogyan olvassunk egy szöveget?” alcím alatt, ez mégis kevés indok ahhoz, hogy a cím egy hermeneutikai művet sejtessen. (A közelmúlt kiváló könyve volt ilyen: Th. A. Szlezák: *Hogyan olvassunk Platont? Atlantisz*, Budapest, 2000.) A könyv eredeti francia címe „Az egyházatyák olvasásáért” volt, ami magyarul valóban nem nagyon áll meg. Talán szerencsésebb lett volna ezért a címet egyszerűen a téma megjelölésére használni, ha kevésbé hangzatosan is, például: „Az ókeresztény irodalom rövid története.”

A hazai patrisztikus megújulás három évtizedének alapműve Vanyó László több kiadást megért ókeresztény irodalomtörténete (*Az ókeresztény egyház és irodalma*. Szent István Társulat, Budapest, 1980.), amely azonban a maga sűrű ezer oldalával bizonyára túl súlyos mű azoknak a számára, akik a kezdő lépéseket igyekeznek megtenni az egyházatyák világa felé. Hamman kötete ezért joggal tarthat számot érdeklődésre a felsőoktatás és a művelt nagyközönség körében. Végezetül szólnunk kell arról, hogy a mű – jelzett szerkezetével – különleges szerkesztői-könyvészeti feladatok elé állította kiadójának munkatársait, akik a szakszerű fordítástól a szöveggondozáson át a magyar változat elkészítéséig és a táblázatok, képek, mutatók elrendezéséig igen kiváló munkát végeztek. Tolle, lege!



A kereszt hatalma¹

A valóságos feszület nyomán a kereszténység központi szimbóluma a kereszt. A kereszt szó hallatán mindannyiunk szeme előtt a megfeszített Megváltó képe jelenik meg, aki halálával az életet hozza el nekünk. Ez Krisztus keresztje, amely alatt „Állt az anya keservében / sírva a kereszt tövében / melyen függött szent fia” – ahogy azt megénekli a „Stabat Mater”, Jacopo da Todi „Himnusza a fájdalmas anyáról” (XIII. század), amely oly sok műnek lett ihlető forrása az európai kultúrában.

A „keresztény” kifejezés a „khrisztianosz”, „Krisztus híve”, „Krisztus-követő” görög szóból származik, s szépen egybecseng a „kereszt” szóval, hitünk legfontosabb jelképével. A kereszt jelentése és üzenete azután kultúránkban igen gazdagon bontakozik ki. Győzelmi jelkép és bajelhárító, az élet fája és a legfőbb bíró, uralkodói jel és szentek attribútuma, s a templomok alaprajza is a kereszt alakját követi.

Ha a Biblia üzenetére gondolunk, a kereszt az ószövetség előképének újszövetségi feloldása. Az Ószövetségben találjuk a pászka ünnepét, az öldöklő angyal számára a bárány vérével megjelölt ajtófélfá és szemöldökfa (Kiv 12,7) emlékeztetét, amelynek beteljesítője, mindenkihez szóló megvalósítója lett Krisztus keresztfája, amely a halálból az életbe vezet.

A keresztfá egyúttal új értelmet ad az édeni életfának is. Gyönyörű alkotásai a középkori keresztény művészetnek azok az V. századtól kezdve elterjedő ábrázolások, amelyeken a keresztfából ágak, levelek, gyümölcsök sarjadnak. Egy 1180 körüli miniatúra egy, az Egyházat allegorizáló nőalakot mutat, aki a kizöldült keresztfát tartja elől karjával.

Az élet krisztusi fája ugyanakkor a keresztény gondolkodásban kezdettől fogva kozmikus dimenziókat is kapott. Pál apostol írja: „Az egész természet sóhajtozik és vajódik” (Róm 8,22), és megjelöli a szélesség, a hosszúság, a magasság és a mélység irányait (Ef 3,18) a krisztusi szeretet és az isteni teljesség jellemzésére.

A kiterjeszkedő keresztnek a mindenség fenntartójaként való értelmezése azután sokszor visszatér az egyházatyák tanításában, akik egyre bővebben tárgyalják a kereszt szimbolikáját (Jusztinosz, Melitón, Irenaeus, Tertullianus, Nüsszai Szent Gergely, később Bonaventura).

Szent Jusztinosz apologéta, a II. századi keresztény filozófus hivatkozik Platónra (Kr. e. V. század), aki szerint az Isten utáni első erő X (a görög khí betű) alakzatban helyzetetett a mindenségbe. Jusztinosz beszél az emberről is, aki abban különbözik az állatoktól, hogy felegyenesedve széttárja kezeit, s „így nem mutat mást, mint a kereszt formáját” (I. Apológia, 55,5; 60,5.).

¹ Megjelent: Katolikus Kelenvölgy, 2008. szeptember.

Irenaeus, Lyon II. századi püspöke a kereszt kozmikus távlatait fogalmazza meg: „Ő maga a mindenható Isten Igéje, aki láthatatlan jelenlétében eltölt mindent ebben az egész világban, és körülfogja hosszúságát és szélességét, magasságát és mélységét, mert Isten Igéje által rendez el és kormányoz mindent. Isten Fia bennünk van keresztre feszítve, mert a kereszt alakját rányomta a világra, hisz amikor láthatóvá lett, ki kellett nyilatkoztatnia ennek a világnak részesedését keresztre feszítésében.” (Az apostoli igehirdetés feltárása, 34.)

Hatalmas jelkép tehát a kereszt, amely mindent magába foglal, mindent felölel, s egyesíti egymással az embert és a világot. S ez a szellem vezérelte a költőt, a szavak mesterét, aki itt látható képes versében a kereszt jegyében jelölte meg az ember helyét és feladatát.

Weöres Sándor
Kereszt-árnykép

A keresztnek felső
ága égre mutat,
nagy örömhírt tudat:
„itt van a te utad.”

A kereszt két karja a légbe szétszalad,
rajta sovány kezek tört vért virágzanak:
„vigyázz, őr a lélek, de a test megszakad,
kétfelé visz ösvény, s te szabad vagy, szabad.”

A keresztnek alsó
ága földre mutat:
„vesződj, itt áss kutat,
lásd benne arcodat.”



Pünkösöd után¹

Pünkösöd után a keresztyén ember különös emelkedettséggel, gazdagsággal és bizakodással tekinthet magába és tekinthet szét maga körül a világban. Minden földi szomorúság ellenére elérkezik ugyanis ekkor az idő, amikor az üdvösség története teljessé válik, a Szentlélek alászáll, megkezdí kegyelmi munkáját közöttünk, s így a Szentháromság immár a maga teljességében tárul elénk. A Pünkösdtől egyenes út vezet tehát a Szentháromság ünnepéhez, ami ezt az időszakot a mi kelenvölgyi Szentháromság Templomhoz tartozó közösségünk számára fokozottan bensőségesé teszi.

A Pünkösöd a Szentlélek eljövetelének, a kegyelem kiáradásának, az Egyház születésének, a keresztyén közösségi érzület kibontakozásának, küldetésünk, rendeltetésünk és feladataink tudatosulásának nagy és elragadó ünnepe. Szent Pál apostol a korintusiakhoz írott csodálatos első levelében beszél a Szentlélek kegyelmi adományairól és az Egyházzól mint Krisztus testéről. Az apostol hirdeti, hogy ugyanaz a Lélek munkál bennünk, akik egy test sok tagja vagyunk. „Ha szenved az egyik tag, valamennyi együtt szenved vele, s ha tiszteletben van része az egyik tagnak, mindegyik örül vele.” (1Kor 12,26)

A Pünkösöd átélése mindig jó alkalom a lelki gazdagodásra. Tudnunk kell, hogy – miként a levél tanítja – ebben a közösségben és ebben az életben minden tagnak, minden embernek megvan a maga feladata, amelyet a Lélek éppen reá szabott, s amelyet azért kapott, hogy használjon vele. Sokféle szolgálat van, s mindenki igyekezzék a lelki adományokat elnyerni. Ezek felhasználásában azonban az egyéni lelki épülésnél magasabban áll a közösség segítése és gazdagítása. „Ezért ti is, ha egyszer törekedtek a lelki adományok elnyerésére, igyekezzetek a közösség épülésére bővelkedni bennük.” (1Kor 14,12)

A Pünkösöd, mint ugyanannak a Szentléleknek a munkája, egyúttal nemcsak a lelki elmélyülés és emelkedés, hanem az értelmi megvilágosodás és a kölcsönös megértés ideje is. Ezért beszél az apostol a másik ember iránti figyelemről, az érthető közlés fontosságáról, amelynek ma oly nagy szükségét látjuk! „Imádkozzam lélekkel, de imádkozzam értelemmel is, énekeljek lélekkel, de énekeljek értelemmel is.” (1Kor 14,15) A keresztyén embernek mindig emlékeznie kell arra, hogy utunk Bábeltől Pünkösödig tart. A Biblia feszíti ki nekünk azt a nagyszerű ívet, amely a bábéli nyelvzavar, a meg nem értés és ellenségeskedés tragikus és idegen ószövetségi korszakától a pünkösdi nyelvmegértés csodájáig, felemelő és éltető újszövetségi szelleméig tart. (ApCsel 2,4.6.11)

Csak ebben a szellemben tudunk értékesen munkálkodni a világban és embertársaink között. Prohászka Ottokár, a boldog emlékezetű székesfehérvári püspök, egyik cikkében,

¹ Megjelent: Katolikus Kelenvölgy, 2008. május.

rá oly jellemző módon felhív minket arra, hogy legyünk a Szentlélek együttműködő munkatársai. „Ránk hárul az a feladat, hogy a társadalmi világ alakulásában lássuk meg a Szentlélek művét, hogy e műnek folytatásában ismerjük föl erkölcsi kötelességeinket, s hogy teljesítsük azokat szellemmel és lélekkel. S valóban, a társadalmi alakulásokban kell látnunk Isten művét igazán, hiszen ezekben nyer alakot a tulajdonképpeni emberi élet.” (Modern Pünkösöd, 1921) Íme, előttünk a gyakorlati kereszténység, a cselekvő katolicizmus elve és kora, amikor kiművelt értelemmel és erős lélekkel szegődhetünk a Szentlélek apostolaivá. „A szél ott fúj, ahol akar.” (Jn 3,8)



◆ 3. FILOZÓFIAI TÁJÉKOZÓDÁSOK ◆



◀ A múlt bölcsei: Jób, Cato, Seneca, Aquinói Szent Tamás, Szent Bernát, Szent Ágoston
(1480–1500 körül)
Metropolitan Museum of Art, New York

Fogalomharc és létharc¹

Illendő talán azzal kezdenem, hogy ebben az évben ünnepli a tudományos világ Charles Darwin (1809. II. 12. – 1882. IV. 19.) születésének 200. évfordulóját, akinek életművét a méltatások és a kritikák² egyaránt végigkísérik.³ Természetesen most nem fogok beszélni sem magáról a darwinizmusról, sem a neodarwinizmusról, amely a szelekció elvét a genetikával egyesíti, sem pedig a szociáldarwinizmusról, amely a kiválasztódást a társadalomra is kivetíti. Darwin nevét csak azért említem meg, mert korszakos művének, „A fajok eredete”-nek (1859) címében⁴ találjuk az azóta onnan elhíresült kifejezést: ez a „struggle for life”, harc az életért, magyarul: létharc.

Sokat emlegetett és vitatott tétel, csakúgy, mint a „mindenki harca mindenki ellen” hobbesi formulája⁵, az „ember embernek farkasa” plautusi kifejezése⁶, vagy éppen a történelmet az osztályharcra azonosító marxi-engelsi elv⁷, – bár mint látélelet, egy rossz korról szóló tudósítást számon kell tartanunk az ilyen kitételeket. Vitatott elv, tudniillik mind az egész létben, mind az élővilágban, mind pedig az ember világában nemcsak ellentét, hanem együttműködés, összetartás és szolidaritás is van. Mégis kétségtelen, hogy alapvető élményünk a harc, a küzdelem, az erőfeszítés, amely az egész emberi életet végigkíséri. Ahogyan már a bibliai Jób kifejezte: „militia est vita hominis”, küzdelem az ember élete (7,1). Már Hérakleitosz azt mondja: „Háború mindenek atyja”⁸ – Pedig ugyanakkor mennyire sóvárgunk a lélek békéjére és a szemlélődés nyugalomára!

Mármost az emberi élet a fizikai, testi, biológiai mivoltán túl specifikusan szellemi, lelki, kulturális téren zajlik, s ahogyan harc folyik fizikai síkon, a harc lényegi jelleggel s hasonló tétellel folytatódik, illetve egybefonódik a gondolkodás, a kultúra mezején. Tulaj-

¹ Rövidebb formában előadásként elhangzott a Nemzeti Pedagógus Műhely konferenciáján a budapesti Szent Imre Gimnáziumban, 2009. február 27-én. Megjelent: Valóság, 2009. 8. 1–9.

² Pl.: Wolfgang Kuhn: A darwinizmus buktatói. Kairosz, Budapest, 2006.

³ Ld.: www.charlesdarwin.lap.hu

⁴ Charles Darwin: On the Origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life. J. Murray, London, 1859.; A fajok eredete természetes kiválasztás útján, avagy a létért való küzdelemben előnyhöz jutott fajták fennmaradása. Budapest, 1873; 1911; 1955; 1972; 2004; 2009.

⁵ „Bellum omnium contra omnes”. Thomas Hobbes: Leviatán (1651), I. 13. Kossuth, Budapest, 1999. I. köt. 168.

⁶ „Homo homini lupus”. Plautus: Asinaria (Szamárvásár), 495. sor = 2. felvonás, 4. jelenet, 88. sor. Titus Macchius Plautus vígjátékai. Helikon, Budapest, 1977. I. köt. 109.

⁷ „Minden eddigi társadalom története osztályharcok története.” Marx–Engels: A kommunista párt kiáltványa (1848). Marx–Engels Művei, 4. köt. Kossuth, Budapest, 1959. 442.

⁸ B 53. töredék. Görög gondolkodók. Kossuth, Budapest, 1992. 35.

donképpen nincs is ebben semmi meglepő. A barbárság korát – úgymond – a fizikai harc jellemzi, a civilizáció korát a szellem harca, küzdelem az eszmék, a gondolatok, a fogalmak terén. Azt, hogy a civilizáció éppúgy képes az embertelenségre, most ne taglaljuk.

A meglepő inkább az, hogy ezt a tétre menő viaskodást sokszor mennyire igyekeznek elleplezni vagy bagatellizálni. Ez talán éppen a dolog fontosságát sejteti. Innen nézve rögtön megmutatkozik az eszmék hallatlan ereje, mindent befolyásoló hatása. A történelem ismeri a „Kulturkampf”, vagyis kultúrharca kifejezést, amely eredetileg a porosz állam és a katolikus egyház 1870-es évekbeli küzdelmére vonatkozik,⁹ amelyet azonban bízást kiterjeszthetünk és egyetemes érvényűnek tekinthetünk.

Eszmékhöz és gondolkodási módokhoz társadalmi csoportok, népek, civilizációk felemelkedése és eltűnése fűződhet; az elvek nemcsak következmények, hanem maguk is életformák és erkölcsök váltakozásához, helyes vagy helytelen társadalmi berendezkedésekhez vezetnek. Ezekben a folyamatokban a szellem mint a harc fegyvere mutatkozik meg. (Egy évtizede Huntington mutatott rá például a civilizációk harcában a vallási eszmék nagy erejére.¹⁰)

Hamis eszmékből mármost óhatatlanul pusztulás következik, helyes eszmék által pedig épülés és gyarapodás áll elő. Eklatáns példája a mondottaknak a Húsvét-sziget népének tragédiája, ahol egy hamis mítosz jegyében minden erőt és erőforrást felemészítő kőbálványokat emeltek, ami pusztulásuk előidézője vagy legalábbis felfokozója lett.¹¹

S mennyit gúnyolták az úgynevezett felvilágosultak az ókeresztény kor harcait egy „i” miatt, amely a homousion – homoiusion (egylényegű – hasonló lényegű) fogalmain keresztül tudvalevőleg Krisztus isteni lényegűsége körül forgott!¹² Pedig mi más lehet fontosabb annál, mint hogy a leglényegesebbnek tartott dolgokkal, elvekkel és létezőkkel tisztában legyünk? Hiszen minden ezen fordul meg! Schütz Antalnak – Prohászka Ottokár munkáját magyarázó – találó hasonlatával élve egy „i” betűn múlik még az is, hogy valakit gaz vagy igaz embernek tartunk.¹³

Mármost a tiszta és valóságghú gondolkodás alapja a tiszta és egyértelmű fogalom, amelyet a filozófia, a logika dolgoz ki, a nyelv pedig közvetít. Ennek alapján leszünk képesek a helyes megismerésre, tájékozódásra és a megfelelő cselekvésre. Szavaink megannyi fogalom, amelyeknek természetes igazságtartalmuk van. A fogalom gondolkodásunk közép-

⁹ Ld. pl. Karl Zuchardt: *Der Kulturkampf und Bismarck*. Halle, Saale, 1912.; Ronald J. Ross: *The Failure of Bismarck's Kulturkampf. Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871–1887*. Catholic University of America Press, Washington D. C., 1998.

¹⁰ Huntington, Samuel P.: *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása* (1996). Európa, Budapest, 2001.

¹¹ Vigh Renáta: *Egy társadalom bukásának környezeti és kulturális tényezői a Húsvét-sziget példáján*. Kézirat, ELTE TTK, Budapest, 2007.; John Flenley – Paul Bahn: *A Húsvét-sziget rejtélye*. General Press, Budapest, 2006.

¹² Frenyó Zoltán: *Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban*. Jel, Budapest, 2002.

¹³ Prohászka Ottokár: *Diadalmas világnézet*. Összegyűjtött Munkái, 5. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1927. 280.

pontja, amelyet definícióval igyekszünk megragadni, néven nevezni, létének megfelelő lényegével megtölteni.¹⁴ Az európai kultúra bölcsőjénél a klasszikus görög filozófia megszületéséhez éppenséggel a fogalmak meghatározásának és elemzésének igénye vezetett. Ennek úttörői voltak Szókratész és Platon.

A világos fogalmon és gondolon alapuló helyes nyelvhasználat és nyelvművelés, az igényes, szabatos és felelősségteljes beszéd és írás ezt az értéket, az ember szellemi épségét és méltóságát igyekszik óvni és biztosítani. A nyelv egyrészt a társadalom, az uralom tükré, másrészt a társadalom lelkiállapotának gyógyítója, mentsvára vagy másfelől éppen megmérgezője. Már Tacitus rámutat, hogy a zsarnokság és a tétlenség nem kedvez az ékesszólásnak.¹⁵ Francis Bacon pedig, amikor a megismerést torzító tényezők sorában az úgynevezett „piac ködképeit” (idola fori) tárgyalja, ezt mondja: „A helytelenül és ügyetlenül kialakult szavak szembeötlő módon béklyóba verik az értelmet.”¹⁶

Megjegyzem, ez a maradandó filozófia egyetemes felismerése az örök szemfényvesztőkkel és szóbüvészekkel szemben. Konfuciusz is ezt tanította. A „Beszélgetések és mondasok”-ban ezt olvassuk: „Csi-lu így szólt: 'Wei fejedelme vár téged, mester, hogy veled kormányozzon. Mit szándékozol tenni legelőször?' A mester így felelt: A legfontosabb volna: kijavítani a neveket (...) Ha a nevek nem helyesek, akkor a szavak nem felelnek meg a dolgoknak. Ha a szavak nem felelnek meg a dolgoknak, akkor a tettek nem sikerülhetnek. Ha a tettek nem sikerülnek, akkor az illem és harmónia nem virágzik. Ha az illem és harmónia nem virágzik, akkor a különböző büntetések nem arányosak a bűnökkel. Ha pedig a büntetések nem arányosak, akkor a nép azt sem tudja, hogyan mozgassa kezét és lábát.”¹⁷

*Ahol maga a nyelv, a beszéd megromlik vagy azt megrontják, ott a nép, a nemzet, a társadalom, a civilizáció süllyedése, gyengülése, nemegyszer pusztulása következik be. Szeretném hangsúlyozni tehát: A nyelvrontás létrontás.*¹⁸ Fel lehet persze vetni könnyedén, hogy az eltérő nyelvhasználat egyéni tetszés kérdése, s a mögötte megbúvó eltérő fogalomhasználat különböző felfogásokat takar s a szavak eltérő értelmezéséhez vezet. Ez koronként és bizonyos határig így van és erről lehetséges akadémikus vitát folytatni. Meggyőződésem azonban, hogy ma nálunk nem elsősorban erről van szó. Meggyőződésem ugyanis, hogy *ma nálunk a tudatos fogalomrontás korát éljük.*

Amikor ma egyes fogalmakat, kategóriákat, kifejezéseket, amelyek közül néhányat mindjárt szemügyre veszünk, *fellazítanak, elcsúsztatnak, ezt megszoktatják, végül a hamis tartalomhoz rögzítik, a liberális és szocialista érdekpolitika rendkívül tudatos, szívós, hozzáértő és gyakorlott tevékenységéről* van szó. (Más téren is mindig helytelen a nemzetrombo-

¹⁴ Ld. pl. J. K. Vojsvillo: A fogalom. Gondolat, Budapest, 1978.

¹⁵ Tacitus: Beszélgetés a szónokokról, 38. Összes Művei, I. köt. Európa, Budapest, 1980. 113.

¹⁶ Francis Bacon: Novum Organum, XLIII. Nippon, Budapest, 1995. 17.

¹⁷ Beszélgetések és mondasok (Lun-jü), XIII. 3. In: Tőkei Ferenc (szerk.): Kínai filozófia, I. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980². 115–116. Konfuciusz eme nevezetes tanítását Fung Yu-lan is kiemeli: A kínai filozófia rövid története. Osiris, Budapest, 2003. 71.

¹⁸ A „létrontás” Hamvas Béla fogalma, amelyet számos művében tárgyal. Pl.: Kiengesztelődés. Patmosz, II–III. Művei, 4. köt. Életünk Könyvek, Szombathely, 1992. 239.

ló politikát a véletlennek, a figyelmetlenségnek vagy a szakértelem hiányának tulajdonítani, pedig sokan jóhiszeműen hajlanak arra, hogy ezeket hangoztassák.)

Szavaink mai eltérő használatában tehát nem pusztán az eltérő felfogás játszik szerepet, hanem elsősorban az *eltervelt hazugság* és az *alantas befolyásolási szándék*. Ez vezet az elbizonytalanított és tanácstalanná váló, fogódzók nélkül maradt gondolkodáshoz s így a széteső, erőtlenné tett és befolyásolható tömegfelfogáshoz. Mélyen igaz Czakó Gábor mondása, aki másfél évtizede ismételteti: „A nép azé, aki megműveli”, finoman utalva egyrészt a földre vonatkozó régi kommunista jelszóra, másrészt a mindig tudatos kommunista agitációs és propagandatevékenységre.¹⁹ Ahogy a latin „colo”, amelyből a „cultus” és a „cultura” szó származik, úgy a magyar „művel” ige is egyaránt vonatkozik a föld és a lélek művelésére. A „mű” tudniillik a nem természet-adta. Az ember legsajátabb tevékenysége minden adott átalakítása és magáért-valóvá tétele. Ezért alapvető és felelősségteljes e tevékenységnek az igazsághoz szabása.

A mai nyilvános beszédben, ennek elkerülhetetlen hatása következtében pedig a magánbeszédben is egyrészt a közösségre és a magánéletre vonatkozó kulcsfontosságú fogalmak roppantak meg, emellett mesterkéltné, fölösleges és figyelemelterelő kifejezések és témák keletkeztek, másrészt pedig már maga az egész nyelvhasználat teljes szélességében kifordult önmagából. Sötét tettek eufemisztikus, szépelgő, álszent jelzőket kapnak, a valóságért kiáltókat viszont mágikus aktussal, jól megkeresett fetisizált kategóriákkal bélyegzik meg, kötik gúzsba és diszkreditálják. Ahogy apáink idején a fasiszta, revizionista, klerikális, reakciós voltak a meghunyászkodásra és rettegésre utasító megjelölések, úgy ma többek közt a populista, rasszista, antiszemita s a korábbról már ismert nacionalista, sovinszta az erre szolgáló vádló kifejezések.

Ami egyébként a faszizmus régi vádját illeti, az olasz faszizmus és a német náciizmus viszonya történeti probléma, de Magyarországnak és a világnak a náciizmussal volt dolga, és ennek ellenére a faszizmus megjelölést preferáló szóhasználat mindent elárul a kommunista ideológia igazi természetéről. A náci megjelölés ugyanis nevében – Nationalsozialismus – hordja, hogy az nemzeti szocializmus, amelynek fényében élesen és kellemetlenül tűnne föl, hogy a bolsevizmus egyrészt szocialista mivoltában a náciizmus rokona, másrészt viszont ráadásul kifejezetten nemzetközi, magyarán – és legfőképpen nálunk – lényegileg nemzetietlen szocializmus.

Egyik könyvében Lukács János többek közt ezt írja: „Valamikor 1931–1932 táján Szovjet-Oroszországban, vélhetőleg Sztálin parancsára betiltották a ’nemzetiszocialista’ kifejezés használatát. (...) Ettől az időponttól kezdve az oroszok mindmáig a ’fasiszták’ vagy ’hitleristák’ szóval utaltak Hitlerre, a nemzetiszocialistákra és a Harmadik Birodalomra. Nyugat-Európában és az Egyesült Államokban sok hírlapíró és politikai kommentátor, sőt politikai gondolkodó és történész is azonnal lelkesen átvette ezt a terminológiát – helyte-

¹⁹ Igen, 1994/6.; Kortárs, 1994/8.; Mi a helyzet? Gazdaságkor titkai. Budapest, 1995.; Mondatok. Budapest, 2007. Ugyanezt másképpen így fejezte ki: „Az ország elfoglalása a nyelv elfoglalása.” Czakó Gábor: Hogyan kell egy országot elfoglalni? In: Mi a helyzet? Gazdaságkor titkai. Budapest, 1995. 97.

lenül. A szovjet uralom alá került kelet-európai nemzetek kommunistáinak, rezsimjeinek és értelmiségjeinek egyedül e megjelölés alkalmazását engedélyezték.”²⁰

Hovatovább eltűnnek a közmegegyezésen alapuló egyértelmű témák és tartalmak, a szavak és kifejezések gátlás nélkül másra irányulnak, mint amit még emlékezetünk alapján sejtünk. A nyelv fokozatosan elveszíti eredeti rendeltetését, töltelökké, hatáskeltéssé, szemfényvesztéssé, szóbüvészkedéssé válik minden következmény, bírálat és bukás nélkül. Lassan az egész nyelv hiteltelenné, a politikai beszéd irrelevánssá, érdektelenné és fölöslegessé lesz, mert éppen az a cél, hogy alkalmatlan legyen alapvető feladatára, a társadalmat összetartó kommunikációra.

A „régiségben”, ahogy ezt emlegetjük, nem így volt. A filozófiában külön fejezete van a „kimondott szó” fogalmának (a „logosz prophorikosz” sztoikus elve)²¹. Kevesen tudják, hogy a végzet latin szava, a fatum az istenség által megmásíthatatlanul kimondott szó, a „fatum verbum” maradványa. De az emberi világban a beszédében hibát ejtő ógörög színész veszedelme is a szó szentségét érzékelteti. Olvasmányaimból feldereng, hogy egyes törzseknél az, aki hazug embernek bizonyult, az emberi életre s a közösség tagjára méltatlanként bűnéért halállal lakolt (ennyit még a „barbárság” fölényéről, tudniillik a régi ember tudta, hogy a hazugság pusztulást hoz). S hol van ma a jóhírnév mindenek előtt állása – amelyre Cicero helyesen oly kényes volt –, a szavahihető ember mindenki számára való becsülete, az ígéret megtartásának mindenki által elfogadott és követett erénye?

*

Vegyünk most szemügyre néhány kritikus és ismerős kifejezést! Ezek részben általános elvi és társadalomfilozófiai jellegűek, részben a hétköznapi életre vonatkoznak, továbbá a vallási és a nemzeti élet kérdésköreit érintik. Áttekintésünk szükségképpen lapidáris, mert mindegyik fogalomról hosszasan lehetne értekezni.

Erkölcös Nyilvánvaló fogalom. Árnyalatokon, kor- és rétegspecifikus különbségeken lehet ugyan vitatkozni, de végeredményben az egész emberiség tudja, hogy lényegileg mit jelent. Mégis sokszor képesek szemforgató módon visszakérdezni: milyen erkölcs, kinek az erkölce szerint értve? *Emberi jog* A szabadság helytelen felfogásából fakadóan liberális beállításban az ember fő attribútuma, holott még az sem a teljes ember, ha emellé a kötelességeket is odaillesztjük.

Szabadság Korlátlanságként hirdetik, holott eme üres formalitással szemben a helyes szabadság az igazságnak elkötelezett felszabadulás. A liberális módon értelmezett szabadságban az ember elpusztulhat, tudniillik így értve szabadon a híd alatt is megfagyhat vagy éhen halhat. A „szabadon” maradt agglegény a feleség hiányának rabjává válik, vagy az önigazo-

²⁰ John Lukacs: *Demokrácia és populizmus*. Európa, Budapest, 2008. „A ’fasizmus’ téves használata és olvasata” című fejezet, 110–111.

²¹ A. Aall: *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und in der christlichen Literatur*, 1–2. köt. Leipzig, 1896–1899. Frankfurt, 1968².; W. Kelber: *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*. Urachhaus, Stuttgart, 1958.

lásban és megszokásban torzul el. Ezzel szemben a közösség kötelékei, illetve az igazság általi meghatározottságok és a *semlegességgel* szembeni igent mondások megtartóak.

A kérdést érdemes még egy hasonlattal megvilágítani. Az egyoldalú liberalizmus csődjét Prohászka Ottokár annak idején már sokszorosan kimutatta. A szabadság hamis és gyengítő felfogását egyik nagygyűlési beszédében a következőképpen érzékeltette: „Mi szabad emberek akarunk lenni, de a kereszténység gondolata szerint, a szabadságot a tekintéllyel kombinálva, az igazsággal összekapcsolva, a szabadságot törvények alatt értve. Ez az a nagy próba, ahol a liberalizmus megbukott, és úgy oldotta meg a problémát, hogy az teljesen hasonlít a felséges pannonhalmi monostor egyik ablakfülkéjének mintájához. Ez egy óriási hordót ábrázol, amelynek leváltak az abroncsai, és éppen dől ki belőle a bor. A műre ráírták: Libertate perivit – tönkrement a szabadságtól, aminthogy tönkremegy a hordó, ha az abroncsait leveszik.”²²

Rend A szabadsággal szemben valami ördöginek és zsarnokinak van lefestve, éppen azok által, akik a korábbi rend-szer(!) oly elvtelen kiszolgálói és hasznélvezői voltak, s akik nemrég még az egyeduralommal riogattak. Holott nemcsak a parancsuralom, hanem a zűr is a szolgaság és az önkény melegágya. *Törvény* Ami ezt a fogalmat illeti, csak egy antik példabeszédet említek. A szkíta Anakharszisz, a hét görög bölcs egyike szerint a törvények olyanok, mint a pókháló: „a gyengéket és az apró vétkeket megfogják, a hatalmasok és gazdagok viszont széttepik.”²³ A *jog* számos esetben kifejezetten a bűnözőt védi.

Tolerancia Az önazonosság elnyerése utáni helyes türelem és nyitottság helyett gyakorlatilag önfeladást és értékelődést kíván, valamint lemond a másik helyes irányú befolyásolásáról.

Előítélet Indokolt fogalom a maga helyén, de érvényét mesterségesen kiterjesztették. Helyesen közösségi tapasztalatnak mondja a józan ember, holott a szó defenzívát és hasonlóképpen önfeladást követel. Megjegyzem, az offenzív előítélet-kutatás főként amerikai liberális eredetű²⁴, amelyet a koreszmék átfogó átformálásának szándéka vezetett a XX. század második felében. Arra is érdemes emlékezni, hogy a francia felvilágosodás és forradalom militáns filozófiai íróival szemben az újkori konzervativizmus atyja, az angol Edmund Burke híres művében, a „Töprengések a francia forradalomról” című könyvében kifejezésre juttatja, hogy ragaszkodik előítéleteihez, mint amelyek meghatározott, áthagyományozott, megőrzendő és a tájékozódásban segítséget adó értékrendet képvisel-

²² Prohászka Ottokár: Katholikus orientáció a világháború után (1923). Összegyűjtött Munkái. Szent István Társulat, Budapest, 1927. 13. köt. 276. A kép felirata helyesen: „Libertate perit”. Ld.: Bánhegyi Miksa – Hapák József: A közösség asztala. A Pannonhalmi Apátság barokk ebédlője. Pannonhalma, Officina Nova, é. n. 57.

²³ Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok. Szolón, 5. Helikon, Budapest, 1978. I. köt. 173. Ugyanitt mondja Plutarkhosz, hogy Anakharszisz „megjelent egy népgyűlésen, s kifejezte álmélkodását, hogy a görögöknél a bölcsek beszélnek, de a tudatlanok döntenek az állam ügyeiben”.

²⁴ Kurt (Zadek) Lewin: A mezőelmélet a társadalomtudományokban. Gondolat, Budapest, 1972.; Csopordinamika. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1975.; Edgar H. Schein: Kurt Lewin's Change Theory. Systems Practice, Vol. 9. No. 1. February 1996. pp. 27–47.; Gordon Allport: Az előítélet (1954). Gondolat, Budapest, 1977.

nek.²⁵ Hozzátennénk még: éppenséggel hasonló felfogást képvisel az amúgy szkeptikus David Hume is.²⁶

Demokrácia Helyes és józan népuralom helyett kiüresített, formális demokrácia, amely a demokrácia valódi szelleme helyett a többséget szerzettek diktatúrájaként működik. Ezt tapasztalván voltak a demokrácia ellenzői Platón és Arisztotelész.

Ami egyébként magát a *többség* fogalmát illeti, eredendően *bolsevik* mentalitás az, amely önmagát, a nyilvánvaló kisebbséget többségnek állítja be. Tudvalevőleg az Oroszországi Szociáldemokrata Munkáspárt második, 1903-as brüsszeli kongresszusán történt, hogy a párt szervezeti szabályzatának kérdésében tartott vita és szavazás során – mivel Lenin a pártot militáns szervezetté kívánta átalakítani –, a mérsékelt képviselői tiltakozásképpen jelentős számban kivonultak a teremből, miáltal a radikálisok pillanatnyi többségbe kerültek, s magukat rögtön többségként nevezték meg (bolsinsztvo – többség). Az egész pártban azonban azok maradtak túlnyomó többségben, akikre viszont ekkor a men-sevik megjelölést ragasztották (mensinsztvo – kisebbség).

Jobb- és baloldal Messzire vezető kérdés, amely egyéb okok miatt sem nagyon alkalmas arra, hogy ma az irányok valódi különbségét megvilágítsa. Mindenesetre tovább él a baloldal mítosza, amely munkásbarátnak és igazságosnak tünteti fel magát. Mindenki tudja, hogy eközben azok, akik a szocializmus tevőleges szereplői voltak, a legvadabb kapitalizmus és a liberális gazdaságpolitika főszereplőivé váltak. Döbbenetes azonban, hogy sok szemlélőben ez sem elég arra, hogy bizalmukat megvonják tőlük.

Konzervatív Tulajdonképpen nem szerencsés szó, amely az úgynevezett jobboldal megjelölésére használatba került. Attól függ, mit kíván konzerválni, megőrizni. A helyes szemléletű konzervatív egyként nyitott minden újra, korszerűre is. *Elit* Korábban használatban nem volt, szinte észrevétlenül megszoktatott kifejezés, amely az emelkedett szellemű nemzetben-gondolkodókat egybemossa az önérdékű kalandor réteggel.

Igazság Azonnal jön a megjegyzés, miszerint ez nézőpont kérdése. Valójában pedig nagyon is van objektív igazság, csak megfelelően kell értelmezni.²⁷ Helyesen felfogva ez nem teszi lehetetlenné az egyéni nézőpontot, hanem éppenséggel alapot ad annak. Az igazmondás ellentétének, a hazugságnak az elképesztő elfogadtatását itt nem is részletezem. A bértollnokok soha nem sülyedtek mélyebbre, mint manapság az ebben való munkálkodásukban.

Szép, tetszik Hasonlóképpen azonnal rávágják, miszerint ez mindenkinek más és más. Holott megint nem így van, mert van objektív szép, amely a metafizikában gyökeredzik, annak van egy meghatározott tartalma és terjedelme, azon belül aztán különbözhetnek a tetszések. Az esztétikai ítélőképesség, az ízlés ma romokban hever.

²⁵ Edmund Burke: Töprengések a francia forradalomról (1790). Atlantisz, Budapest, 1990. 179.

²⁶ David Hume: Az erkölcsi előítéletekről. Esszék (1777). II. köt. Atlantisz, Budapest, 1994. 297–298.

²⁷ Frenyó Zoltán. Az igazság antik és keresztény fogalma. In: Uő.: Kereszténység és filozófia. Kairosz, Budapest, 2006. 107–126.; Valóság, 2003. 6. 1–10.; Molnár Krisztina (szerk.): Az év esszéi, 2004. Magyar Napló, Budapest, 2004. 181–193.

Lobbyzás Tulajdonképpen felháborító, hogy elfogadható útnak mutatják be azt az eljárást vagy hivatkozást, ha egyes közérdekű ügyek sikere vagy sikertelensége az ügy eredményes vagy eredménytelen kijárásának, személyes ügyességnek vagy erőtlenségnek az eredménye. Ehelyett az állam elemi dolga volna az érdekegyeztetés és az ügyek arányos kezelése.

Sajtószabadság Nemcsak a véleménynyilvánítás szabadságát, hanem a helyes tájékoztató szabadságát, az ehhez való jogot is kellene, hogy jelentse! *Hírek* Hangoztatott álhírek és valódi, de elhallgatott hírek között óriási a hasadás. A híreket szemmel láthatóan kriminalizálják, míg a tényleg figyelemreméltó események tömege, akárcsak egy felemelő könyvbemutató, említés nélkül marad. *Híres ember* Bűnös, fondorlatos és lélekromboló dolog tökéletesen érdektelen, semmit fel nem mutató alakok foglalkoztatása, mialatt kitűnő, alkotó, pályájukon helytálló, emberségben, tudásban, erényekben példaadó emberek maradnak ismeretlenségben és így hatás és hatni tudás nélkül.

Szent A szent, a sérthetetlen, a tiszteletreméltó kikezdése, aláásása, eltüntetése, hétköznapivá silányítása, a hozzá igazodás ellehetetlenítése folyik. Ide tartozik az ünnepek elmosása, eljelentéktelenítése, lefedése, más eseményekkel való elhomályosítása, más ünnepekkel való relativizálása. A Szent Korona „sipka”, a Szent Jobb „húscsapat”, a Turul „dögkeselyű”, támadható a zászló, amelyért katonáink egykor az életüket adták, s elavulttá tétetett a Történeti Magyarország, amelynek eszméje mindenkinek az eszébe kellene, hogy fészkeljen. Egyszóval keresztény és nemzeti szimbolikánk a gúny tárgya.

Szekta Pláne destruktív szekta²⁸ nem illendő kifejezés, helyett az egyház, kiségyház, vallási közösség megjelölés fogadtatja el működésüket és fedi el nemegyszer tudatos politikai céljaikat. Továbbá a „keresztény Európa” nem kívánatos eszme²⁹; a nem létező „zsidó-keresztény vallás” (enyhébb változatban „hagyomány”, „kultúrkör”) emlegetése viszont ennek meglétét sugallja az előbbi viszonylagossá tétele érdekében.

Égészség Úgy tűnik föl, mintha magánügy lenne egészségem megőrzése, és saját jogom lenne arra, hogy ártok neki vagy óvom. Holott ha az ember rendeltetését helyesen fogjuk föl, mind a magam iránti kötelességem, mind a közösség iránti tartozásom egészségem védelmét követeli. Aki árt magának, megcsalja magát és elárulja a közösséget, amely őt szülte, s amelyért neki munkálkodnia kellene. Megengedhetetlen a *drog* relativizálása, a könnyű drog ártatlanságának sugalmazása, más ajzószereknek a kábítószerekkel való együtt emlegetése, egyébként pedig egyáltalán a kérdés jelenléte, végzetszerűségének, eltüntethetlenségének a beállítása. Szemmel látható a *deviancia* egyenjogúsítására, szinte eszményiesítésére való megannyi törekvés, nemkülönben a *nemek* természetes szerepének megkérdőjelezése.³⁰

Állatvédelem Önmagában persze indokolt kérdéskör, valójában azonban jogilag és mentalitásban túlzásba vitt terület, ahol az emberre veszélyes állatnak hovatovább több joga van, mint a vele szemben tehetetlenségre kárhoztatott, megfélemlített és kifárasztan-

²⁸ Ld. pl.: Frenyó Zoltán: *Szekta és nemzet*. Napi Magyarország, 1998. május 23.

²⁹ Vö.: Frenyó Zoltán: A „keresztény Európa” eszméje. In: Uő.: *Kereszténység és filozófia*. Kairosz, Budapest, 2006. 81–102.

³⁰ Mizsei Bernadett: *Veszedelemes ideológia rombolja a családot*. Magyar Nemzet, 2009. február 16.

dó embernek. Ember és természet helyes felfogásából ehelyett az adódik, hogy a kegyetlenkedés és az ajnározás két beteg véglete között a jó gazdaszemlélet az embernek alárendelt, de vele felelősségteljes gondoskodással bánó magatartást alakítson ki.

*

Talán ennyiből is látni való, hogy a gonosz természetéből fakadóan elképesztően találékony, éber, szívós és fárasztó. Ahogy Mark Twain mondta: Az igaz még csak a cipőjét fűzi, mikor a hazug már félig megkerülte a Földet.³¹ Mert a hazugságról van szó, amelyről Montaigne ezt írta: „Ember voltunkat s egymáshoz tartozásunkat semmi nem fejezi ki hívebben, mint a beszéd. Ha felfognánk, hogy milyen borzalmas és súlyos bűn a hazugság, tűzzel égetnénk ki a világból, nagyobb okkal, mint más gaztetteket.”³²

Immanuel Kant pedig „Az erkölcsök metafizikája” című művében³³ rámutat: „Az ember mint morális lény önmagával szemben igazmondásra van kötelezve”. „Az ember önmaga iránti kötelességének legnagyobb sérelme az igazmondás ellentéte: a hazugság”. „Ha engedünk a hazugság’ csábításának, büntetett követünk el a személyünkben lévő emberrel szemben, s ez oly hitványság, amelynek nyomán megvetésre méltónak kell feltűnnünk önmagunk előtt”.

„A hazugság az emberi méltóság elvetése és szinte megsemmisítése. Még a pusztá dolognál is csekélyebb értékű az az ember, aki maga sem hiszi el, amit másnak mond. Mert dologi minőségében még lenne valami haszna, amivel a másik mégiscsak tud kezdeni valamit. Ám ha gondolatait olyan szavakban közli valaki mással, amelyek szándékosan az ellentétét tartalmazzák annak, amit a beszélő eközben gondol, akkor a gondolatközlés képességének természetes célszerűségével éppen ellentétes célt követ, tehát lemond személyiségéről, s csupán az ember csalóka látszatát, nem magát az embert jeleníti meg”.

Mint már utaltam rá, a gondolkodás története és az emberek élete a megegyezések mellett természetesen szemléletbeli különbségeket mutat föl. Szeretném azonban hangoztatni, hogy az itt említett problémák esetén elsősorban nem erről van szó. Ha a mai magyar valóságban csak a *meggyőződések* különböznének, még *szót lehetne érteni* egymással. Az uralkodó szellem hangadói azonban éppúgy *tudják, mi a valótlan*, mint ellenfeleik. Kétségtelen, hogy tömegek élnek hamis tudatban, de a fentiek alapján meggyőződésem, hogy előbb volt a valótlan szándékos hangoztatása, s utóbb fészkelte be magát az emberek egy részének gondolkodásmódjába.

Ebben a szomorú folyamatban az értelmiség felelőssége elmondhatatlanul nagy. Julien Benda nyomán³⁴ ismét és még mindig az írástudók árulásáról kell beszélnünk, s ehhez

³¹ Mark Twain Füveskönyve. Lazi, Szeged, 2007.

³² Montaigne: A hazugokról. In: A kegyetlenségről (Esszék). Európa, Budapest, 1997. 52–53.

³³ Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. II. rész, 9. §. Gondolat, Budapest, 1991. 543–545.

³⁴ Julien Benda: Az írástudók árulása (1927). Anonymus, Budapest, 1945.; Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1997. Erről: Babits Mihály: Az írástudók árulása. Összegyűjtött Munkái, III. köt. Ezüstkör. Athenaeum, Budapest, 1938.; eredetileg: Nyugat, 1928. szeptember 16.

csak azt tenném hozzá, hogy e dicstelen szerepet játszó „értelmiséget” a méltóságot hordozó „írástudó” szó helyett inkább csak írnitudónak nevezném.

A gonosz persze minden nemzedékben kitermelődik. Ezzel a „saját gonosszal” az adott nemzedék jó esetben el tud banni, a frissen képződő gonoszt egy egészséges társadalom kezelni tudja. Nálunk azonban ez a hangadó és meghatározó réteg nem az egyes generációink megújuló spontán fonák kinövéseit jelenti. Ez a – részben messianisztikus, részben vulgáris, s egyként fanatikus és önérdekű – réteg, önmaga erejéből és hiteléből soha nem került volna a magyar „szellemi” és politikai élet csúcsára. Ez a réteg a szovjet Vörös Hadsereg hátán jutott uralmi helyzetbe 1945-ben, amely soha nem látott és máig kiheverhetetlen törést okozott a magyar nemzet történetében. Ez a réteg nagyapákról apákra és fiakra örökíti befolyását – a mai rendszerben [2009] lehetséges volt, hogy népbiztos unokája miniszter legyen –, s visszaszorulásuk, átalakulásuk vagy megbékülésük a történelem talánya és a jövő titka. A történelem tapasztalata mindenestre erkölcsi szempontból nem sok jót ígér. Az angol történelemnek például fontos fejezete a „bekerítéseknek” (enclosure) nevezett jelenség, a közföldek egyszerű elrablása a textiliparhoz szükséges juhlegelők létesítése céljából, s a földönfutóvá tett parasztok proletárrá tétele.³⁵ Az erőszakos rablásoknak ez a folyamata az úgynevezett „eredeti felhalmozás” része, amelynek haszonélvezőiből visszafordíthatatlanul összeállt a tőkések dicső osztálya.

Döbbenetes, hogy a mai állapotokra nézve is mennyire érvényesek Németh László 1962-ben papírra vetett szavai: „Amint van Lumpenproletariat, van Lumpenintelligenz is, s ha az egész nemzet ezzé válik, művelt emberfők helyett művelt csirkefogókká, rosszabb, mint ha tanulatlan maradt volna.”³⁶



³⁵ Ld. pl.: Court, W. H. B.: *A Concise Economic History of Britain*. Cambridge University Press, New York, 1954.; Morton, A. L.: *A People's History of England*. Lawrence and Wishart, London, 1951. A folyamatról már tudósít: Morus Tamás: *Utópia*, I. könyv (1516). Európa, Budapest, 1989. 25. Az erőszakos kisajátításokat leírja: Karl Marx: *A tőke* (1867), I. köt. 24. feje. MEM 23.; J. P. Thompson: *The Making of the English Working Class*. Penguin, Toronto, 1991. (Az angol munkásosztály születése. Osiris, Budapest, 2007.) Egyesek szerint a folyamat összetettebb, az átalakulásban a parasztok egy része is részt vett: Chambers, J. D. – Mingay, G. E.: *The Agricultural Revolution, 1750–1850*. Batsford, London, 1982. 104.; Armstrong, W. A.: *Demographic factors and the agricultural labourer*. *Agricultural History Review*, 1981. 79. Ld. még: I. Wallerstein: *A modern világ gazdasági rendszer kialakulása*. Gondolat, Budapest, 1983. 457. skk.; A. Gerschenkron: *A gazdasági elmaradottság történelmi távlatból*. Megjegyzések a modern iparosítás „előfeltételeinek” fogalmához c. fejezet. Gondolat, Budapest, 1984. 68. skk.; A. Macfarlane: *Az angol individualizmus eredete*. Századvég Kiadó, Budapest, 1993. 65. skk.

³⁶ Németh László: *Ha én miniszter lennék* (1962), Valóság 1986/6.

A síró és a nevető filozófus¹

A filozófia nem törli le a könnyet, s mosolyra sem fakaszt,
hanem hallatja a szavát a könny és a mosoly „igazságáról”.

Michele Federico Sciacca: Atto ad essere. Marzorati, Milano, 1960.

Annak, aki egy kicsit is járatos a filozófia történetében, a címben jelzett két epitheton ornans ismerősen csenghet, hiszen a filozófia első korszakában találkozhat a síró Hérakleitosz² és a nevető Démokritosz³ alakjával. Az antikvitásban a filozófus-pár emlegetése köz-helyszámba ment.⁴ Seneca a lelki nyugalomról elmélkedve így ír: „Arról kell meggyőznünk magunkat, hogy a tömeg összes jellemhibáját ne gyűlöletesnek, hanem nevetségesnek lássuk, és inkább Democritust utánozzuk, mint Heraclitust. Ez utóbbi ugyanis, valahányszor megjelent a nyilvánosság előtt, zokogott, az előbbi kacagott. Ez nyomorúságnak, az bohóságnak látta mindazt, amit művelnek.”⁵ Nem sokkal később Juvenalis így jellemzi kedélyüket: „A két bölcs egyike mindig csak nevetett, ha csak egy lábbal lépett is az ajtón kívül, a másiknak meg folyton a könnyei hulltak.”⁶

¹ Előadásként rövidebb formában elhangzott a „Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról” címmel a budapesti Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán 2010. március 26-án megrendezett konferencián. Rövidebb változatban megjelent In: Bakos Gergely (szerk.): Teória és praxis között, avagy a filozófia gyakorlati arcáról. L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2011. 47–57.

² Hérakleitosznak mint síró filozófusnak római kori képzete több összetevőből állhat. Ezek közt megemlíthető, hogy egyrészt Theophrasztosz szerint melankóliában szenvedett (Diogenész Laertiosz, IX. 1.), másrészt nevezetes nézete szerint minden folyik („Panta rhei”. Vö.: Platón: Kratülosz 401 d, 402 a; Theaitétosz 152 d-e; Szimplikiosz: Kommentár Arisztotelész Fizikájához, 1313. 11. Simplicius: On Aristotle's Physics 8.6-10. Cornell University Press, Ithaca – Duckworth, London, 2001.), s e két tényező a fluo (áramlani) és a fleo (sírni) hasonló hangzása és képzete révén könnyen összekapcsolódik. Vö.: G. S. Kirk – J. E. Raven – M. Schofield: A preszókratikus filozófusok. Atlantisz, Budapest, 1998. 274.

³ Démokritosz etikája a derűt hirdeti, egyik műve „A derült kedélyállapotról” szól. A magyar irodalomban népszerűvé vált Kónyi János: A mindenkor nevető Democritus (Buda, 1782, Budapest, 1981.) című könyve. A derűs etika és a fatalista fizika ellentmondásáról a démokritoszi filozófiában ld.: Steiger Kornél: Démokritosz-problémák. In: Uő.: Tanulmányok az antik görög filozófiáról. Gondolat, Budapest, 2010. 178–190.; Gregory Vlastos: Ethics and Physics in Democritus. In: R. E. Allen – D. J. Furley (eds.): Studies in Presocratic Philosophy. Routledge & Kegan Paul, London, 1970. Vol. II. 381–408.; Democritus Junior (Robert Burton, 1576–1639): The Anatomy of Melancholy, 3 Vols. London, 1800.⁹; R. Burton művéről ld.: Hamvas Béla: A melankólia anatómiája (1940). In: Uő.: Szellem és egzisztencia. Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1987. 13–25.

⁴ Ld. pl.: Szamoszatai Lukianosz: Filozófusok árverése, 13–14. In: Lukianosz Összes Művei, I. köt. Helikon, Budapest, 1974. 350–353.; Ioánnész Sztobaiosz: Eklogón, apophthegmatón, hüpotékón (Szemelvények, bölcs mondások, tanácsok) III. 20. 53.

⁵ Seneca: A lelki nyugalomról, XV. 2. Ford. Bollók János. Seneca Prózai Művei, II. köt. Szerk.: Takács László. Szenzár Kiadó, Budapest, 2004. 229. Seneca itt leszögezi: „Emberhez illőbb nevetni, mint siránkozni az életen.” („Humanus est deridere vitam, quam deplorare.” De tranquillitate animi, XV. 2.).

⁶ Juvenalis: Satirae X. 28–30.

Amikor másfél évezreddel később Montaigne „Démokritoszról és Hérakleitoszról” címmel külön esszét szentel kettejük alakjának, magatartásukat az emberi dolgok megítélésére vonatkoztatja, mondván, méltán sírnak és nevetnek a bölcsek az emberi élet gyarlóságain. Kettejüket összevetve az emberi világ sírni való és nevetni való, de Montaigne szerint a kettő között még filozofikusabb, ha az emberi viszonyokat nevetségesnek tekintjük. Montaigne így elmélkedik:

„Démokritosz és Hérakleitosz filozófusok voltak. Az előbbi, hiábavalónak és nevetségesnek tartván az emberi állapotot, nyilvánosan mindig csúfondáros, vigyorgó arccal mutatkozott; Hérakleitosz, részvétellel szánván ugyanezen állapotunkat, szüntelenül szomorú orcával járt, szeme könnyekkel volt tele. (Montaigne itt idézi Juvenalis fenti sorait, majd így folytatja:) Az előbbi kedélyt jobban kedvelem, nem azért, mert kellemesebb nevetni, mint sírni, hanem mert megvetőbb és elítélőbb, mint az utóbbi; én úgy vélem, nem lehetünk annyira megvetettek, mint amennyire megérdemeljük.”⁷

Most azonban elsősorban nem arról szeretnék beszélni, hogy a filozófus miként ítéli és miként ítélje meg a világot, hanem inkább arról, hogy e megállapítások szerint maga a filozófus is sírásra és nevetésre képes lény. Az emberről tudjuk, s a filozófiai antropológia⁸ leírja, hogy az ember sok egyéb mellett sírni és nevetni tudó lény⁹. A filozófust, illetve a filozófiáig eljutó, a filozofálásra képes embert azonban ritkán szoktuk megvizsgálni ebből a szempontból.

Hogyan, hát a filozófusnak nem az a megkülönböztető jegye közkeletű nézet szerint, hogy állhatatos,¹⁰ hogy rendíthetetlen, szilárd lelkű, aki az elveire függeszti tekintetét s állandósítja lelkületét? Továbbá nem ezt kell-e célul kitűznie annak, aki a filozofálásra adja

⁷ Michel Eyquem de Montaigne: Démokritoszról és Hérakleitoszról. Esszék, I. könyv, 50. Esszék. Jelenkor, Pécs, 2001. I. köt. 380. Montaigne egy másik esszéjének a címe: „Miként sírunk és nevetünk ugyanazon dologon?” Esszék, I. 38. A két filozófus alakjához ld. még: Donato Bramante: Hérakleitosz és Démokritosz. Freskó, 1477. Pinacoteca di Brera, Milano. Jay Levenson (ed.): Circa 1492. Art in the Age of Exploration. Yale University Press, New Haven, 1991. 229. A „síró filozófust” említi Shakespeare: A velencei kalmár, I. felv. II. szín, 43. sor.

⁸ Helmut Plessner: Lachen und Weinen. Van Loghum Slatems, Arnheim, 1941.; John Morreall (ed.): The Philosophy of Laughter and Humor. State University of New York Press, New York 1987.; Morreall, John: A New Theory of Laughter. Philosophical Studies (Springer, The Netherlands), Vol. 42. No. 2. Sept. 1982. 243–254.; Vlagyimir Propp: A rituális nevetés a folklórban. Létünk, 18 (1988), No. 2. 223–248.

⁹ Arisztotelész: Az állatok részéről, X.: „Az ember az egyetlen élőlény, amely nevetni képes.” Erről ugyanígy vélekedik Schopenhauer, aki szerint az emberi természet egyik legfeltűnőbb sajátossága a sírás, amely az embert az állattól megkülönbözteti. Schopenhauer szerint azután jellemző módon a sírás alapja a magunk iránt érzett részvét; a síró ember „részvétet érez az egész emberiség sorsa iránt, melynek végzete a végesség (...). Az emberiségnek ezen sorsában viszont az illető elsődleg a magát pillantja meg.” Arthur Schopenhauer: A világ mint akarat és képzet. 67. §. Európa, Budapest, 1991. 493–495. Ami pedig az állatok szemlélését illeti, Charles Lévêque működését tárgyalva írja Szigetvári Iván: „Az állat ritkán nevetséges, mert nem bírván szabadsággal, nem sértheti meg a rendet.” Szigetvári Iván: A komikum elmélete. A Magyar Tudományos Akadémia Kiadása, Budapest, 1911. 38.

¹⁰ Ld. pl. Seneca: A bölcs állhatatossága. Seneca Prózai Művei, II. köt. Szenzár Kiadó, Budapest, 2004. 29–53.

a fejét, s a filozófiának szenteli az életét? Azt kell mondanunk, bizonyos értelemben igen, más értelemben nem.

Az előbb jelzett felfogás részben arra a tanításra megy vissza, amely a hellenizmusban alakult ki. Ennek fő irányai (a sztoicizmus, az epikureizmus és a szkepticizmus) tudvalevőleg a boldogság megalapozása és biztosítása érdekében a szenvedélymentességnek (apatheia), illetve a lélek zavarmenetségének (ataraxia) kialakítását hirdették. Ezekkel élesen szemben állva hangoztatta azután Szent Ágoston a keresztény magatartást, mondván: „A sztoikus rest a sírásra és a nevetésre. Mi belevetjük magunkat.”¹¹

A keresztény ember egyszerre szomorú és örvendező, aggódik és bizakodik. Pázmány Péter „Az igazak szomorúságáról és örömről” című prédikációjában¹² arra int, hogy „különség vagyon a dícsíretes és gyalázatos, az üdvösséges és veszedelmes szomorúság és vígasság között”. Világi szomorúság a földi javak utáni hiú kesergés, s világi öröm a hívságos, mulandó dolgok fölötti vígalom, megannyi „sült bolondság.” Istenes szomorúság a keresztény lélek őszinte bánata minden nyomorúság láttán. „Mert egy ember bűnén méltó egész városnak sírnia és keseregni. Ah, áldott üdő, melyben így érzették és kesergették minnyájan az egy ember vétkét!” – De ott van az istenes öröm is, a szív nyugalma (Sir 30,16), mert „szomorúságotok örömmre változik” (Jn 06,20). A keresztények ekképpen „mint szomorúak, mégis mindig vidámak”. (2Kor 6,10)

Alexander Gottlieb Baumgarten, az újkori esztétika atyja, művében kinyilvánítja, hogy a filozófustól nem lehet idegen az érzelemnyilvánítás, hiszen a filozófus is ember: „Tudományunk ellen vethető, hogy az érzetek, a képzelmelek, a mesék, a heves érzelmek stb. méltatlanok a filozófusokhoz, és látóköriükön kívül esnek. Válasz: a filozófus is ember, és nem helyes, ha idegennek gondolja magától az emberi megismerésnek ezt a hatalmas részét.”¹³

Hogyan függ össze a filozófus filozófiája és lelkivilága? Számos filozófus megnyilatkozása áll a rendelkezésünkre a legkülönbözőbb irányzatokból. S ezek az eltérő szemléletű filozófusok értik egymást, talán jobban, mint az a filozófus és hétköznapi ember, akik hasonló nézeteket képviselnek. Hiszen – miként Jánosi József, méltatlanul elfeledett filozófusunk kifejezi – „a filozófia az emberi szellem legnagyobbjainak időnfelüli szenátusa”.¹⁴ Iránymutató lehet, ahogy Fichte megfogalmazza: „Az, hogy valaki milyen filozófiát választ, attól függ, milyen ember. Mert egy filozófiai rendszer nem valami holt ruhanemű, amelyet tetszés szerint felölthetünk és levethetünk, hanem átlelkesíti annak az embernek a lelke, akié.”¹⁵

¹¹ Szent Ágoston: Az Isten városáról, IX. 4.; hasonlóképpen: „A helyes élet szenvedélyei helyesek, a helytelenek pedig helytelenek.” Az Isten városáról, XIV. 9. Ugyanígy foglal állást Szent Ágoston az érzéketlenség, a szenvedélytelenség ellen és a keresztény szenvedély mellett, amely ismeri a bánatot és az örömet: Beszédek Szent János Evangéliumáról, 60. 3.

¹² Pázmány Péter: Az igazak szomorúságáról és örömről. In: Válogatás műveiből. Szerk.: Öry Miklós – Szabó Ferenc – Vass Péter. Szent István Társulat, Budapest, 1983. II. köt. 349–358.

¹³ Alexander Gottlieb Baumgarten: Esztétika. Prológus, 6. §. Atlantisz, Budapest, 1999. 13.

¹⁴ Jánosi József S.J.: A szellem. Pázmány Péter Irodalmi Társaság, Budapest, 1935. 132.

¹⁵ J. G. Fichte: Első bevezetés a tudománytanba. Válogatott filozófiai írások. Gondolat, Budapest, 1981. 35.

Számtalan filozófus alakja és különböző kedélye tűnik elénk ebből a szempontból. Kitioni Zénón és Schopenhauer például zordon, búskomor férfiú. Pauler Ákos szomorú lelkeletű a romlás, a mulandóság, a pusztulás metafizikájának élményét szemlélve.¹⁶ Mások, miként Arisztotelész vagy Jaspers, kiegyensúlyozott egyéniségek. Órigenész „adamantiosz”, gyémántkemény, sziklaszilárd jellem. Sokan zaklatott, vívódó, nyughatatlan lelkek, mint Bruno,¹⁷ néha az örületig menően, miként Nietzsche. Másokat álmok, révülések, látomások kísérnek, persze egészen különböző jelleggel, gondoljunk Szókratész,¹⁸ Szent Jeromos,¹⁹ Aquinói Szent Tamás,²⁰ Descartes,²¹ Leibniz²² alakjára²³. A börtönében halálra készülő szegény Boethius számára pedig a filozófia vigasztalás.²⁴

¹⁶ Vö.: Szkladányi Mária: Pauler Ákos életművészete. Franklin, Budapest, 1938. 185. Idézi: Somos Róbert: Pauler Ákos élete és filozófiája. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999. 17–18. Ugyanígy tárgyalja Pauler Ákos pesszimizisztikus metafizikáját, tragikus látásmódját Kornis Gyula: Magyar filozófusok. Tanulmányok. Franklin, Budapest, 1930. Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája (1922) c. fejezet, 135. Pauler saját szavai szerint: „A tragikum azonban megkívánja, hogy valamely értékes emberi tevékenység a valóságban szükségképpen, végzetszerűen tönkremenjen. A tragikumot tehát az okozza, hogy az értékes életnek nincs meg az a tartama, amelyet megérdemel. Ennyiben az emberi élet mindig tragikus, mert ha egyéb nem, a halál szükségképpen véget vet minden, bármily értékes tevékenységnek is. De tragikus az egész emberiség élete is, mert bármily értékeket is hoz létre évezredekre terjedő küzdelmeivel, idővel, ha az élet természeti feltételei megszűnnek, szükségképpen el fog pusztulni.” Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. 128. §. Pantheon, Budapest, 1920. 163. Hasonlóképpen ír Prohászka Lajos: Pauler tragikus életérzése. Pauler Ákos Emlékkönyv. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1934. 346–360. Vitatja viszont Pauler pesszimizmusát és tragikus látását Csurgai Márta: Pauler Ákos bölcséletének Isten-tana. Budapest, 1940. 51. skk. Csurgai utal Pauler „Az élet mélysége és gazdagsága” (Napkelet, 1923.) c. írására, ahol hitet tesz optimizmusáról, s idézi Pauler Ákos szavait: „Aki az életet a maga teljességében, kimeríthetetlen sokféleségében fogja fel, s ezt egyazon uralkodó szempont alá képes fogni, az élethangulatában nem lehet más, mint optimista.” Hozzáteesszük, Pauler a „Bevezetés a filozófiába” c. művének 130. §-ában ezt írja: „A humor a tragikum és a komikum szerves egysége. A humor szubjektív hangulata épp abból támad, hogy valamely dologban egyaránt felismerjük mind a tragikumot, mind a komikumot. Ennyiben valóban ’könnyeken át való mosolygás’. Humora annak van, ki az élet bármely helyzetében felismeri mind a tragikumot, mind a komikumot. Mert minden emberi ténykedés voltaképpen egyidejűleg mindkét vonással bír: tragikus, mert bár értékeset produkál, szükségképpen a mulandóságnak van alávetve; komikus pedig, amennyiben aránytalanul kis erővel lebírhatalan nagy feladatok szorgalmazásának szolgálatában áll.” (Pantheon, Budapest, 1920. 165.)

¹⁷ Ld.: Michael Hesemann: „Sötét alakok”. Mítoszok, legendák és hazugságok a Katolikus Egyház történetéből. Szent István Társulat, Budapest, 2009. 193–201.

¹⁸ Platón: A lakoma, 220 c-d.

¹⁹ J. N. D. Kelly: Szent Jeromos élete, írásai és vitái. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2003. 73–77.

²⁰ Schütz Antal: Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Szent István Társulat, Budapest, 1943³. 16.; Jean-Pierre Torrell: Aquinói Szent Tamás élete és műve. Osiris, Budapest, 2007. 460–469.

²¹ René Descartes: *Olympica. Œuvres*. Éd.: Charles Adam – Paul Tannery. Librairie Philosophique Jacques Vrin, Paris, 1996. X. 181–186. (Adrien Baillet beszámolója az elveszett szövegről.)

²² Eduard Bodemann: *Die Leibniz-Handschriften*. Hannover–Leipzig, 1895.¹ Hildesheim, 1966.² 108–111.

²³ Ld. még: Marie-Louise von Franz: *Álmok*. Ursus Libris, Budapest, 2009. A szerző, aki C. G. Jung tanítványa, művében többek közt Szókratész és Descartes álmát elemzi.

²⁴ Boethius: *A filozófia vigasztalása*. Magyar Helikon, Budapest, 1970.; Chadwick, Henry: *Boethius*. Oxford University Press Oxford, 1981, 1998.

A nevetéssel külső szempontból, tehát a többi emberre vonatkozóan sokan foglalkoztak²⁵ Platón²⁶ Arisztotelészen²⁷ át Bergsonig²⁸, egészében véve mégis úgy tűnik, bármilyen csábító is a világ kinevetése, ez a beállítódás kisebb mértékben kapcsolódik a filozófiához. Ami az istenek világát illeti, egyes antik felfogások szerint a nevetés szorosan hozzátartozik az istenekhez, más nézetek szerint a mélységes komolyság jellemzi igazi természetüket. Számításba kell vennünk Zarathusztra alakját, aki idősebb Plinius szerint születésétől fogva nevetett.²⁹ Hamvas Béla Konfuciusz beszélgetéseiről szólva a régi bölcsekről megjegyzi: „Csupa Janus; egyik arcával a múltba néz és nevet, másik arcával a jövőbe néz és sír.”³⁰

A filozófus lehet kiegyensúlyozott s lehet zaklatott, mégis, a filozófiát leginkább talán a komolyság jellemzi, ahogy azt Platónon és Arisztotelészen vagy Hegelen és Heideggeren keresztül érzékeljük. Platón a hagyomány szerint soha senki nem látta (szertelenül) nevetni.³¹ Talán a valóság tisztelete miatt van ez így, hiszen Nicolai Hartmann észrevétele szerint a nevetés alapvetően elutasító, elítélő ethoszt jelent.³² Sőt, a komolyságon túlmenően a filozófia, egyáltalán a kiválóság egyenesen a *melankóliával* áll mélységes összefüggésben. Az Arisztotelész vagy Theophrasztosz által írt „Problemata Physica” veti fel a kérdést: „Miért, hogy mindazok, akik kimagaslóak a filozófiában vagy a politikában vagy a költészetben vagy a művészetekben, melankolikusak?”³³

A filozófia, a filozofálás ugyanis igazi természetét tekintve drámai. A lét és az élet értelmére irányuló értelem és lélek megrendül a végső kérdésekig jutván.³⁴ A heideggeri *gond* elgondolásával, vagy általában a világ fölé emelkedő szemlélet révén a nyugtalanságtól a megnyugvásig haladó tudat szemléléssé és tűnődéssé alakul.³⁵ Miként Földényi László leírja, a melankolikus egy személyben szélsőség és középpont, akit a határok folytonos átlé-

²⁵ A nevetés elméletére vonatkozó, az ókortól a XIX. századig terjedő hatalmas irodalom feldolgozását és áttekintését is tartalmazza Szigetvári Iván 9. lábjegyzetben idézett, 432 oldalas munkája.

²⁶ Platón: Az állam, 606 c; Philébosz, 48 a – 50 a.

²⁷ Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, IV. 14. 1128 a–b.

²⁸ Henri Bergson: A nevetés. Gondolat, Budapest, 1971.² Bergsonnál a nevetséges, a komikus „az előre tapadó gépiesség” (58.), talaja pedig az érzéketlenség, a kiegyensúlyozottság, illetve a közöny (37.).

²⁹ Caius Plinius Secundus: Naturalis historia, 7. 72.

³⁰ Hamvas Béla: Bevezetés. In: Kungfutse: Lun Yü. Bibliotheca, Budapest, 1943. 6. = Kung mester beszélgetései. In: Az ősök nagy csarnoka, II. köt. Hamvas Béla Művei, 20. köt. Medio Kiadó, h.n. é. n. 11.

³¹ Hérakleidész Pontikosz (Kr. e. IV. sz.), filozófus és jeles csillagász, Platón tanítványa szerint. Diogenész Laertiosz, III. 26. (A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. Jel, Budapest, I. köt. 2005. 148.). Hérakleidész Pontikosz, 16. fragmentum. K. O. Müller (szerk.): Fragmenta Historicorum Graecorum. Paris, 1841–1870. II. köt. (1848), 197–207. Hasonló maradt fenn tanítványáról, a hadvezér Phókiónról: „Phókión aligha látta egyetlen athéni is nevetni vagy sírni.” Plutarkhosz: Párhuzamos életrajzok. Phókión, 4. Budapest, 1978. 2. köt. 481.

³² Nicolai Hartmann: Esztétika. Magyar Helikon, Budapest, 1977. 646. skk.

³³ Arisztotelész: Problemata Physica, 30. szakasz, 953a. Werke, 19. Akademie Verlag, Berlin, 1962. Idézi: Földényi F. László: Melankólia. Kalligramm, Pozsony, 2003. 15.

³⁴ „Aki gyarapítja a tudást, a gyötrelmet is fokozza.” Préd 1,18.

³⁵ A tűnődésről ld.: Mezei Balázs: Vallásbölcselet, II. köt. 65. § Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004. 260–289.



Albrecht Dürer: Melankólia

pése jellemez. „A kozmosz rendje e rend örökös megsértése nyomán sejlik fel a melankolikusban.”³⁶

Gondoljunk Platón leírására, aki a Lakomában a szellemi vajúdás és szülés gyötrelmeiről beszél, míg végül „valódi erényt hoz világra”³⁷, aki az Államban leírja, hogy a filozófus a létezőért való küzdelemben él, hogy végül vele egyesülve ész és igazságot nemzzen, „s csak ekkor szűnnek meg szülési fájdalmai”³⁸, s Hetedik levelében a filozofálás nehézségeit és fáradságait tárgyalja, míg végre a végső belátásra jut, amely „egyszer csak felvillan a lélekben”, de „gondolatainak magva lelkivilágának legszebb helyén nyugszik valahol elrejtve.”³⁹ Plótinosz pedig arról beszél, hogy a lélek akkor gondolkodik, amikor tanácstalan, gondok gyöttrik, hiszen ha valami gondolkodásra szorul, azt jelenti, hogy nem elegendő önmagának.⁴⁰

Szent Ágoston a bűnbeesés és kiűzetés történetét magyarázva ábrázolja az ember eltávolodását, majd visszatérését önmagához és Istenhez. A tékozló fiúra utalva mondja: „A bűneset után zárva van a bölcsességhez vezető bejárat, mígnem Isten irgalmából a meghatározott időben életre kel az, aki meghalt, és megtalálják azt, aki elveszett.”⁴¹

Szent Ágoston arról ír, hogy minden létező teremtmény keresi a helyét a világ rendjében, a testek nehézkedési erejétől kezdve,⁴² amely mint vonzás/vonzalom maga is egyfajta szeretet, a lélek útjáig.⁴³ Ezután rátér arra az eszmére, amely szerint az ember Isten képmására teremtetett. Ezzel összefüggésben pedig ezt írja: „Ahogy az ő képmását szemléljük magunkban, miként a fiatalabb fiú az evangéliumban, magunkhoz térhetünk, fölemelkedhetünk, s atyánkhoz mehetünk, akitől elpártoltunk bűneink által. Akkor majd nem lesz halálunk, tudásunkban nem lesz tévelygésünk, szeretetünkben nem lesz akadály előttünk.”⁴⁴ Szent Ágoston szerint végső soron a teremtés óta a helyét kereső ember, aki a földi várost létesítő önszeretet szerint elpártolt Istentől és önmagától, a mennyei várost létesítő igazi szeretet szerint Istenhez és a maga rendeltetéséhez visszatalálva mind a tékozló fiú útját járja.

Emlékeztetnék itt végül Hegelre és „A szellem fenomenológiájá”-ra, amelyben a szellem, hatalmas pályáján az egyes és az egyetemes, az azonos és a nem azonos kettősségének feszítésébe, a *boldogtalan tudat* állapotába kerül megnyugvása előtt.⁴⁵ (Itt persze hozzá kell tenni, hogy Hegel hangsúlyozza a fogalmi gondolkodás értékét és azt, hogy a megér-

³⁶ Földényi, i. m. 22.

³⁷ Platón: A lakoma, 206 c – 212 b.

³⁸ Platón: Az állam, 490 b.

³⁹ Platón: Hetedik levél, 340 c – 341 d.

⁴⁰ Plótinosz: Enneaszok, IV. 3. 18. Európa, Budapest, 1986. 118.

⁴¹ Augustinus: De Genesi contra manichaeos, II. 22. 34. A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2002. 138–139.

⁴² Augustinus: Vallomások, XIII. 9. 10.; Vö.: N. Joseph Torchia: Pondus meum amor est. The Weight-Metaphor in St. Augustine's Early Philosophy. Augustinian Studies 21 (1990), 163–176.

⁴³ Augustinus: Az Isten városáról, XI. 28.

⁴⁴ Augustinus: Az Isten városáról, XI. 28.

⁴⁵ Hegel: A szellem fenomenológiája. B. IV. 2. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 113–122.

tetésre való tekintettel csak ez lehet az igazi humanizmus.⁴⁶⁾ Hegel már „A szellem fenomenológiája”-ban beszél a műveltségről mint a magától elidegenedett szellem világáról,⁴⁷ majd a „Vallásfilozófiai előadások”-ban leírja, hogy az ember, aki magánvalósága szerint jó, még természeti állapota szerint egyszersmind rossz is, s így *a meghasonláson keresztül jut el a megbékélésig*, a magáért valósága szerint jó mivoltáig.⁴⁸

Bármelyik esetet nézzük, a szellemnek egy adott kezdeti állapotból ki kell szakadnia, idegenként fel kell emelkednie és egy ciklust be kell járnia. Ezek a gondolati vagy lelki utak mindenesetre magányos erőfeszítést és vívódást jelentenek, amely legalábbis komoly lelki-állapotot feltételez, illetve másrészt von maga után. A filozófus intellektuális ereje boldogság. Seneca itt arra figyelmeztet: „Az igazi öröm komoly dolog!”⁴⁹

Ezt a lelkületet Kant a következőképpen írja le: „Az emberi természet szépségének és méltóságának bensőből fakadó érzése s a lélek tartása és ereje, melynek révén képes erre mint általános alapra vonatkoztatni minden cselekedetét, igen komoly, nem szívesen párosul csapongó vidámsággal, sem a könnyelmű ember állhatatlanságával. Sőt a komorsághoz közelít, egy szelíd és nemes érzülethez, amennyiben azon az elborzadáson alapszik, melyet a korlátok közé szorított lélek érez, amikor nagy elhatározás birtokában látja a rá leselkedő veszélyeket, s önmaga meghaladásának nehéz, de hatalmas győzelmét tartja szem előtt. Vagyis az alapelvekből származó igazi erény magán visel valamit abból, ami leginkább a gyengébb értelemben vett melankolikus lelki alkattal látszik összhangban állni.”⁵⁰

E komolyságában a filozófia egyrészt, ha úgy tetszik, tudomány, másrészt más és több, mint tudomány. (Bölcsesség és tudomány különbségét részletesen tárgyalja Szent Ágoston „A Szentháromságról” című könyvében.⁵¹) A filozófia történetének elején a filozófia eredendően életforma és életvezetés, lélekvezetés és lélekgondozás.⁵² A görög bölcsek után a keresztény felfogást is végső soron ez jellemzi. Jean-Yves Leloup könyvében az igazi filozófusokat egyenesen a pszichoterapeutákkal azonosítja – már-már a fogalmi gondolkodás rovására.⁵³ Már Epikurosz is a lelki egészség megszerzését nevezi a filozofálás céljának, amelyre senki nem túl fiatal és senki nem túl öreg. Az ember így öreg korában is ifjú marad, de ifjú létére is öreg lesz,⁵⁴ s ez az állapot valóban megint a filozófus sajátja, terhes-édes sorsa.

⁴⁶ Hegel: A szellem fenomenológiája. Előszó. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 44.

⁴⁷ Hegel: A szellem fenomenológiája. D. VI. 2. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979. 252–271.

⁴⁸ Hegel: Vallásfilozófiai előadások. Atlantisz, Budapest, 2000. 267. skk.

⁴⁹ Seneca: Erkölcsei levelek. 23. levél. Seneca Prózái Művei, I. köt. Szenczár Kiadó, Budapest, 2002. 163. Vö.: Władysław Tatarkiewicz: A boldogságról. Kossuth, Budapest, 2010. 67.

⁵⁰ I. Kant: Megfigyelések a szép és a fenséges érzéséről (1764). In: Uő: Prekritikai írások. Osiris, Budapest, 2003. 299.

⁵¹ Szent Ágoston: A Szentháromságról, XIII–XIV. Szent István Társulat, Budapest, 1985.

⁵² Pierre Hadot: A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia. Kairosz, Budapest, 2010. E szemlélet XX. századi feléledéséről: Sárkány Péter: Filozófiai lélekgondozás. Jel, Budapest, 2008.

⁵³ Jean-Yves Leloup: Bevezetés az igazi filozófusokhoz. Kairosz, Budapest, 2006.

⁵⁴ Epikurosz: Levél Menoikeuszhoz. Simon Endre (szerk.): Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény, I. köt. Tankönyvkiadó, Budapest, 1962. 124.

Cicero a „Tusculumi beszélgetések”-ben hosszan foglalkozik a filozófus lelkivilágával. Kifejti, hogy a bölcs emberen is erőt vehet a bánkódás (III. 4.), viszont vallja, hogy a filozófia a lélek gyógyszere (III. 3.), s a bölcsesség a lélek egészsége (sapientia sanitas animi. III. 5.), ami egyfajta nyugalom és szilárdság (III. 4.). A tudatlan ember ezzel szemben nem egészséges lelkű. A melankholiáról szólva, ennek görög fogalmát elemezve Cicero megkülönbözteti az esztelenséget (amentia) az őrzöngéstől (furor). Kijelenti, hogy a bölcslet őrzöngés sújthatja, esztelenség viszont nem (III. 5.).

Fontos még ezzel kapcsolatban, ahogyan Cicero Szókratész lelkületét méltatja. Könyve későbbi lapjain kitér arra a bizonyos „mindig ugyanazon arcra”, amelyet Xantippé emlegetett férjével kapcsolatban. „Mindig ugyanazzal az arckifejezéssel látta hazatérni, mint amilyenl el távozott otthonról. Ez nem az a szigorú homlok volt, mint az idősebb Crassusé, aki Lucilius szerint életében csak egyszer nevetett, hanem nyugodt, derűs tekintet; így őrizte meg a hagyomány. Joggal volt mindig változatlan az arckifejezése, mert lelkületében, amely ezt alakítja, sohasem volt változás.” (III. 15.)⁵⁵

Bölcselkedni mármost magányban vagy társaságban lehet. Kérdés, hogy a lélegkondozás egyéni avagy közösségi téren lehetséges-e inkább. Az egyéni lélekvezetésre Szent Ágoston lehet a nagy példa, aki, miként kifejezte, csakis Istent és a lelket vágyott megismerni⁵⁶ (ígyen persze, hitében Istennel nincsen egyedül), s aki szerint a benső emberben lakozik az igazság.⁵⁷ Szent Ágostonnál mindez jól megfér közösségi elhivatottságával is.

Úgy tűnik azonban, az ember, a társas lény számára természetesebb és hatékonyabb, célravezetőbb színtér a dialógus és a communió, amelyet végül is a szeretet működtet. (Ebből is eredeztethető, ezzel is megalapozható a kereszténységnek mint igazi filozófiának az eszméje.) Itt azonban nehézség is adódik, amely Arisztotelészen keresztül látszik és röviden abban áll, hogy ebben a felfogásban a filozófia elméleti tevékenység, a barátság pedig gyakorlati tevékenység, s így nem ugyanazon a síkon érvényesülnek. Innen ered a filozófus-barátság problematikája és problematikussága.⁵⁸

Említettük, hogy a filozófia eredendően életforma. Ezzel kapcsolatban most csak Szent Ágostont érintem, aki a „De civitate Dei”-ben háromféle életformáról tesz említést: „Mivel pedig a filozófiai vizsgálódás a cselekvés és a szemlélődés körül forog, ezért a filozófia egyik részét gyakorlatinak, a másikat pedig szemléletinek lehet nevezni. A gyakorlati filozófia az élet irányításával, vagyis az erkölcsi neveléssel foglalkozik. A szemléleti pedig a természeti okok és a teljes igazság vizsgálatára irányul. (...) Platont azért illeti meg az elismerés, mert mind a kettőnek az egybekapcsolásával a filozófiát teljesebbé tette.”⁵⁹

⁵⁵ Cicero: Tusculanae disputationes, III. 15. Tusculumi eszmecsere. Allprint, Budapest, 2004. 129. Ford.: Vekerdi József.

⁵⁶ Szent Ágoston: Soliloquia, I. 2. 7. Fiatalkori párbeszéd. Szent István Társulat, Budapest, 1986. 205.

⁵⁷ Szent Ágoston: De vera religione, 39. 72.

⁵⁸ Vö.: Simon Attila: Philia und Phronesis in der Aristotelischen Ethik. In: Havas László – Takács László – Tegye Imre (szerk.): Schola Europaea. Les valeurs de l'Europe – L'Europe des valeurs. Debrecen – Budapest, 2009. 115–123.; Tar Ibolya: A barátság a görög-római antikvitásban. Vigilia, 2009/11. 802–809.

⁵⁹ Szent Ágoston: Isten városáról, VIII. 4.

Hasonlóképpen nyilatkozik a mű vége felé, ahol ismét megjelöli a háromféle életformát. Ezek a szemlélődő élet, a cselekvő élet, valamint a kettő kombinációja.⁶⁰ Erről alkotott véleménye pedig a következőképpen hangzik: „Az igazság szeretete keresi a szemlélődés nyugalma (otium sanctum), a kötelező szeretet pedig vállalja az apostoli tevékenységet (negotium iustum). Ha senki sem rakja ránk ezt a terhet, az igazság tanulmányozásának és szemlélésének szentelhetjük magunkat, de ha mégis ránk rakják, el kell fogadnunk a szeretet alapján. Végül is még ebben az esetben sem kell végérvényesen lemondanunk az igazság öröméről, hiszen olyan állapot nincs, amiből hiányzik az öröm, és csak a szükség nehezedik ránk.”⁶¹

Emlékeztethetünk arra, hogy a sztoikus filozófiában igen hasonló nézeteket találunk. Bollók János így mutatta be ezt a sztoikus felfogást: „Szerintük az önfenntartás ösztöne és az önszeretet mellett az ember vele született, természet-adta sajátossága az emberekhez való vonzódás, és ez a természetes érzés a szülőkön, a rokonokon, a barátokon, a polgártársainkon át embertársainkig, végső fokon az egész emberiségig terjed. Az ember természeténél fogva közösségi, társas létre születik, az emberi társadalom tagjának. Ez a körülmény kötelességeket is ró rá – Zénón volt az első, aki bevezette az ilyen természetű morális kötelesség: a 'katechon' fogalmát. Katechon a köz javára cselekedni. Ezért: 'A bölcsnek részt kell vennie a közéletben, ha valami nem akadályozza ebben' – vallotta Kh-rüszipposz⁶². 'Aki úgy vélik, hogy egy filozófushoz eleve a tudós életforma illik leginkább, szerintem tévednek, mivel abban a hiszemben vannak, hogy a filozófiával lelkünk szórakoztatása végett vagy ehhez hasonló célból kell foglalkoznunk. De ha közelebbről megvizsgáljuk, az ilyen egy élvezeten alapuló élet.’⁶³ A filozófiának a közösséget kell szolgálnia: 'Háromféle életforma van: a szemlélődő-tudományos, a tevékeny-politikai és a logosznak megfelelő élet, s ezt a harmadikat kell választanunk; a természettől fogva logoszszal bíró lény ugyanis egyszerre: szemlélődésre és tevékenységre született’⁶⁴. (A teljesebb képhez persze még az is hozzátartozik, hogy mindezeket megelőzően már Arisztotelész háromféle életformát jelölt meg, de a fentiektől eltérő megkülönböztetéssel. Eszerint az egyik az élvezetekre irányuló, a másik a közügyekkel foglalkozó, a harmadik [és egyedül csak magától függő] az elmélkedő életforma.⁶⁵)

Ismerjük Szent Ágoston megtérésének történetét. Szeretném felidézni, hogy XVI. Benedek pápa, aki az egyházatya elmélyült ismerője, Ágoston megtérésének széles értelem-

⁶⁰ Szent Ágoston: Isten városáról, XIX. 2.

⁶¹ Szent Ágoston: Isten városáról, XIX. 19. Vö.: Agostino Trapé: Szent Ágoston. Szent István Társulat, Budapest, 1987. 118.; Kecskés Pál: Szent Ágoston breviárium. Szent István Társulat, Budapest, 1960. 418. sk.; W. P. Haggerty: Augustine, the „mixed life” and Classical Political Philosophy. Reflections on Compositio in Book 19th of the City of God. Augustinian Studies 23 (1992) 149–163.

⁶² Hans von Arnim: Stoicorum Veterum Fragmenta, (I–IV. köt. Stuttgart/Leipzig, 1903/1905–1924.) III. 697.

⁶³ Stoicorum Veterum Fragmenta, i. m. III. 702.

⁶⁴ Stoicorum Veterum Fragmenta, i. m. III. 687. Bollók János: Előszó. Seneca: Az élet rövidségéről. A lelki nyugalomról. Seneca, Pécs, 1992. 10–11.

⁶⁵ Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, 1095 b.

ben három fázisáról beszél. Eszerint az első maga a híres kerti jelenet és a megkeresztelkedés. Az intellektuális életet élő tudós ifjú azután mintegy második életszakaszában papi elhívást kap, amelyben ráébred közösségi küldetésére, az emberek számára való élet értékére. Végül harmadjára, egy harcokon és keserveken keresztül folytatott élet végén feltűnik az idős Ágoston alakja, akinek a lelkét a bűnbánat tölti ki, mert naponta átérzi az ember esendőségének természetét.⁶⁶ Megrendítő, ahogy Possidius, Ágoston életrajzírója jellemzi őt, mondván: Mivel igen bölcs volt, naponta könnyei között bánkódott.⁶⁷

Most a síráshoz jutottunk vissza. Ez persze a „cor inquietum”, a nyugtalan szív Ágostona,⁶⁸ s csak az egyik jellegzetes egyéni út. Az, hogy a lét és az élet értelmét belátó bölcslet vagy világnézet hogyan kapcsolódik az egyéni kedélyhez, s azt hogyan képes áthatni és derűben megtartani, további és állandó tűnődés tárgya és mindannyiunk feladata. Úgy tűnik azonban, a lét legmélyebb felfogását az ember végső soron nem a maga helyén szükséges értelem révén (mathein), hanem ezen túlhaladóan egyfajta elszenvetéssel (pathein) érheti el.

A nevetést Platón és Arisztotelész a komikummal összefüggésben tárgyalja. Arisztotelész szerint „a nevetséges valami hiba, vagyis fájdalmat és így kárt nem okozó csúfság”⁶⁹. A nevetségest később az esztétikai gondolkodás a kontrasztelmélettel, a normális és az abnormális közti ellentéttel magyarázta. Kant a nevetésről igen mély értelemben így nyilatkozik: „Mindenben, ami eleven rázkódtató nevetést ébreszthet, kell valami értelmetlennek lennie (amelyben tehát az értelem magában véve semmiféle gyönyört nem találhat). A nevetés olyan indulat, amely egy feszült várakozásnak hirtelen semmivé válásából ered. Éppen ez az átváltozás, amely az értelem számára bizonyval nem örömdetes, közvetve egy pillanatra mégis nagyon elevenen megörvendeztet.”⁷⁰

Schellingnél a nevetés magyarázata a szabadság és a szükségszerűség viszonyából következik. Szerinte a szabadság és a szükségszerűség eredeti, a tragédiában fennálló viszonyában a szükségszerűség jelenik meg mint az objektum, és a szabadság mint a szubjektum. Ennek a viszonynak a megfordításából születik meg a komédia, amelyben a szükségszerűség a szubjektum, a szabadság pedig az objektum. Ez képtelen helyzet, amelyben azonban megszűnik a szükségszerűségtől való félelem, s így a képtelenség tetesszést kelthet. Felfogjuk a dolog visszasságát és lehetetlenségét, s ekkor a feszültségből a lankadságba való átmenet a nevetésben mutatkozik meg.⁷¹

Hegel esztétikájában megkülönbözteti a nevetségest a komikustól, s a nevetségest, majd a komikusnak ettől való eltérését így jellemzi: „Nevetségesse lehet a lényegesnek és megjelenésének, a célnak és az eszköznek minden ellentéte, olyan ellentmondás, amely

⁶⁶ XVI. Benedek pápa: Az egyházatyák. Szent István Társulat, Budapest, 2009. 227–233.

⁶⁷ Possidius: Vita S. Augustini, 28. Vanyó László (szerk.): A III–IV. század szentjei. Jel Kiadó, Budapest, 1999. 296.

⁶⁸ Szent Ágoston: Vallomások, I. 1.

⁶⁹ Arisztotelész: Poétika, V. 1449 a. Magyar Helikon, Budapest, 1974. 13.

⁷⁰ Immanuel Kant: Az ítélőerő kritikája. I. 1. 54. §. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979². 300.

⁷¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: A művészet filozófiája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991. 400–401.

által a jelenség megszűnik önmagában, s a cél önmagát fosztja meg megvalósításában végpontjától (...) Egyáltalán nem lehet ellentétebbet találni, mint azokat a dolgokat, amelyeken nevetnek az emberek. A leglaposabb és legízléstelenebb dolog megnevezteti őket, s gyakran éppígy nevetnek a legfontosabb és legmélyebb dolgon, hacsak valamilyen egészen jelentéktelen mozzanat mutatkozik rajta, amely ellentmondásban van szokásukkal és mindennapi szemléletükkel. A nevetés ekkor csak az önelégült okosság megnyilatkozása, annak a jele, hogy ők is olyan bölcsek, hogy felismernek ilyen ellentétet, s tudatában vannak ennek (...) A komikumhoz ellenben hozzátartozik általában az embernek az a végtelen bizakodása, hogy fölötte áll saját ellentmondásának, s korántsem elkeseredett és boldogtalan miatta; annak a szubjektivitásnak boldogsága és jóérzése, amely a maga önbiztosságában el tudja viselni céljainak és megvalósításainak felbomlását.”⁷² Úgy tűnik, ebben a beállításban a nevetés inkább a mindennapi tudathoz, a komikum pedig az emelkedett szellemhez, a személyiséghez, a filozófushoz áll közelebb.

Ami a nevetés és a sírás viszonyát illeti, Hegel az eszményről szólva a romantikával kapcsolatban beszél a „könnyes mosolyról”, de megjegyzi, hogy „a nevetés és a sírás absztrakt módon szétválhat.”⁷³ Újabban Robert Provine a nevetésről írt értekezésében azt hangsúlyozza, hogy a nevetés és a komikum/humor nincs közvetlen összefüggésben egymással, hanem ennek inkább a szociális dimenziója a fontos.⁷⁴

Nem kimondottan esztétikai síkon, hanem általános filozófiai szempontból tekintve, közelebbről metafizikai és egzisztenciális értelemben azonban mégis azt kell mondani, hogy jogos és természetes egyfelől a nevetséges és a komikus, másfelől a sírnivaló és a tragikus összefüggése (bár hatását tekintve a nevetségest is lehet komolyan, a sírnivalót is olykor kacagva kezelni⁷⁵), végeredményben pedig a nevetés és a sírás összetartozása, mert egyaránt a furcsát, az esendőt, az esetlegest, a renden kívülit fejezik ki.

Platón az Államban rá is mutat a nevetés és a sírás hasonlóságára, mert mindkét esetben *meglazul a lélek feletti felügyelet*.⁷⁶ A Philéboszban hasonlóképpen a gyönyör és a fájdalom vegyületéről beszél,⁷⁷ emlékeztet arra, hogy sokszor gyönyörükben sírnak az emberek,⁷⁸ s a jelenséget így magyarázza: „A nagy változások keltenek bennünk fájdalmat s gyönyört; a lassúak s csekélyek azonban sem egyiket, sem másikat.”⁷⁹ „A lélek és a test bizonyos romlottságában, nem pedig ép állapotában támadnak a legnagyobb gyönyörök s a legnagyobb fájdalmak.”⁸⁰

A nevetés és a sírás tápláló gyökere a *rendkívüli lelkiállapot*, a dolgok nem megfelelő viszonya, a nem-normális helyzet, az alaphelyzetből való kiszakadás, a meg nem felelés, s

⁷² G. W. F. Hegel: Esztétikai előadások, III. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.² 404.

⁷³ G. W. F. Hegel: Esztétikai előadások, I. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980.² 162–163.

⁷⁴ Robert R. Provine: *Laughter. A scientific investigation*. Viking (US), Faber & Faber (UK), 2000.

⁷⁵ „Akkor is fájhat a szív, amikor nevetünk.” Példabeszédek Könyve 14,13.

⁷⁶ Platón: Állam, 606 b–c.

⁷⁷ Platón: Philébosz, 48 b.

⁷⁸ Platón: Philébosz, 48 a.

⁷⁹ Platón: Philébosz, 43 c.

⁸⁰ Platón: Philébosz, 45 e.

mindez bizonyos sajátos pillanatnyi és feltöltődött helyzetben és főként közösségi dimenzióban, szemben a szokványos állapottal, amely az esetlegesség mentén az egykedvűségben és a közömbösségben telik.

A filozofálás – mint tudjuk – a rácsodálkozással veszi kezdetét,⁸¹ majd az élenkségen és intellektuális kíváncsiságon át gondolkodói izgalmi állapotba jut. A gondolkodót a fent leírtak értelmében feszültség, gond, gyötrelem és nyugtalanság hajtja, vívódáson és vajúdáson keresztül jut el a belátásig, a lehetséges megbékélésig és a szemlélődés nyugalmaig. Nyitva maradó kérdés, hogy a szemlélődés sem lehet teljesen befejezett és statikus állapot. Méltán hangoztatták a klasszikusok, hogy a filozófia úton levés.⁸²

Ezen az úton a sírás és a nevetés szerepe – közösségi üzenetén kívül – nagyon nehezen értelmezhető. Szinte eldönthetetlen kérdés, hogy a síró és a nevető filozófus filozófus-mivoltában vagy emberként mutatja-e föl ezt az arculatát. Utaltunk Fichtére, aki szerint az ember filozófiája és természete, alkata, jelleme szoros összefüggésben áll egymással. Ha mérlegre tesszük a jót és a rosszat, az igazat és a hamisat, a szépet és a rútát, végtelen előfordulásuk miatt elvekkkel kerülhetjük el, hogy mechanikusan a semleges középre helyezkedjünk. Szerencsés esetben és sok belátás eredményeként ekkor alakulhat ki a gondolkodóban a *derű*, amely a közömbösségtől való pozitív elmozdulás. Ez lebírása a csüggedésnek mint a legfőbb veszedelemnek, amelytől olyannyira óvtak a keresztény szerzetesi lelki kultúrában.⁸³ Szent Ágoston szerint: „Verus philosophus est amator Dei” – Az igazi filozófus az, aki Istent szereti.⁸⁴ A keresztény filozófus sírhat és nevet, méltán lehet melankolikus is másokhoz hasonlóan, de tanai és lelkülete alapján szükségképpen egy mindenen átszűrődő derűlátásból indul ki és tér oda vissza szellemi útjai során.



⁸¹ Platón: Theaitétosz, 155 d.; Arisztotelész: Metafizika, 982 b. Ld. még: Simon Attila: A csodálkozás és a csodálatos. Gond, 18–19. 1999.

⁸² Karl Jaspers: Bevezetés a filozófiába. Európa, Budapest, 1987. 11.

⁸³ Ld.: „Akédia” In: Puskely Mária: A keresztény szerzetesség történeti fogalomtára. Kairosz, Budapest, 2006. 22–24.

⁸⁴ Szent Ágoston: Isten városáról, VIII. 1.



Donato Bramante: Hérakleitosz és Démokritosz (1477)
Brera Képtár, Milánó



Peter Paul Rubens: Hérakleitosz és Démokritosz (1603)
Museo Nacional de Escultura Valladolid, Spanyolország

Az államférfi¹

A következőkben az államférfiről szeretnék beszélni. Azt kell mondanom, cím- és téma-választásommal bizonyos értelemben el is végeztem feladatomat. Mit értek ez alatt? Szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy az elkövetkezendő időkben talán soha nem látott mértékben van szükségünk arra, hogy amint az ország élén, úgy rangban és fontosságban az elsők között az oktatás- és kultúrpolitika élén is államférfiak álljanak. Azt is megmondom, miért.

Tegnap e konferencián volt szerencsém közelről is figyelemmel kísérni annak a szekciónak az előadásait, amelyben a magyar irodalom és történelem tanításának tragikus helyzetét és tendenciáit tárták föl, s rámutattak egy hamis és nemzetietlen kultúrpolitika szándékaira és eddigi rombolásaira. Röviden szólva látnunk kell, hogy egyszerűen és a lényegét tekintve, jó ideje teljes szélességében és mélységében *kultúrharc* folyik, amelyet hatalmas erőkkel szemben kell megvívunk. Ez a harc persze a rombolók részéről kimondatlan és bevallatlan, mégis világosan tetten érhető.

Ez a politika régóta, újabb szakaszában mintegy két évtizede szakadatlanul folyik, viszont most érünk egy olyan történelmi helyzetbe, amelyben a nemzeti műveltségnek új, önmagának megfelelő irányt lehetne szabni. Úgy tűnik föl, a lehetőség erre az irányváltásra, új alapokra helyezésre a közeljövőben fog adódni. A várakozás ezért felfokozott, a tét hatalmas, a felelősség ennek megfelelően hasonlóképpen nagyfokú.

Akárhogy lesz is, eredményes lesz vagy elvetél a kísérlet, a történelem tovább folyik, hömpölyög a maga ellenállhatatlan menetében, sőt, bizonyos lehetőség mindig adódni fog a jobbításra. Az idők és korszakok azonban mégsem egyformák, egyenrangúak. Vannak kritikus pillanatok, ahol *hatalommal, értelemmel és lélekkel* döntő, hosszú távra meghatározó irányokat lehet szabni, s az, ami most előttünk áll, ilyen lesz.

Miért hangsúlyozom ezt? Azért, mert szeretném világossá tenni, amit bizonyára nagyon sokan éreznek hasonlóképpen, hogy országunk politikai, társadalmi, szellemi életének különböző szintjein ezek életében és történetében bizonyos fáziseltolódások vannak. Ezt most nem részletezve, csak a lényegét említve: népünk szellemi életét részben a múltból itt maradt, részben azóta erőre kapó nemzetietlen s a megtartó kultúrát pusztító erők uralják és alakították is már át. húsz év vajúdása után egész átalakulásunk, megújulásunk, újjászületésünk csak akkor következhet be, ha a szellemi élet vezetése is a helyére kerül,

¹ Előadás a Nemzeti Pedagógus Műhely, a Mut zur Ethik Munkacsoport, a Magyar Pedagógus Szövetség és a Magyar Konzervatív Alapítvány által szervezett „Üzenet a jövő iskolájának” című konferencián. Szent Imre Gimnázium, Budapest, 2010. február 21.

mégpedig teljes szélességben és mélységben. Az előttünk álló hónapok tehát kifejezetten történelmi korszakot jelentenek, s e korszak államférfit kíván.

Hiába gondolkodik bárki megbékélésben, ez mindaddig nem lehetséges, amíg a történelmi távlatokban az átrendeződés nem történik meg és nem állandósul. Ahogy már Szent Ágoston megállapította: a béke a rend nyugalma.² A békére különben azok szoktak bennünket hangzatosan felszólítani, akik éppenséggel birtokolják azt a hatalmat, amely a kultúra ellen működik, amelynek zavartalanságát szeretnék biztosítani, s akik befolyásukkal eközben az állandó békétlenséget szítják. Béke ezzel szemben akkor fog bekövetkezni, amikor mindenki a maga igazi helyére kerül s mindenki azt kapja, ami megilleti; ahogy a rómaiak az igazságosság elvéről mondták: *suum cuique*.³

Mint mondtam, ehhez a roppant átalakuláshoz, ennek a sorsdöntő folyamatnak az irányításához és levezetéséhez van szükségünk államférfira. A harc tartalmát persze nem kell túlságosan kidomborítani, csak amennyire jelzései mindenkor megfelelő erőt, összetartást és támogatást biztosítanak, mindenesetre tudatosan végig kell vinni.

Ki is hát az államférfi? Mielőtt ennek fogalmát megpróbálnám valamelyest körüljárni és megragadni, először nézzünk néhány nevet (a kultúrpolitika területéről)! Eötvös József, Apponyi Albert, Vass József, Klebelsberg Kunó, Hóman Bálint egyfelől, Ortutay Gyula, Révai József, Benke Valéria, Ilku Pál, továbbá Magyar Bálint, Fodor Gábor másfelől. Egyazon listán, minisztereink névsorában szerepelnek – mint tudjuk, a papír mindent kibír⁴ –, de ahogy nyelvünk egyszerű szófordulatával mondhatjuk: micsoda különbség! Ez maga a történelmünk, másfél évszázadunk s a jelenünk.

Talán mondanom sem kell, hogy hol, az előbb említettek közt melyik csoportban találjuk az államférfiakat, s hol azokat, akiket ez a megjelölés nem illethet meg. Kisebb formátumú szereplők persze mindig előfordulhatnak, itt azonban nem erről van szó, hanem arról, hogy e korszakokban minőségi különbség rejlik és működik. Sőt, az igazság kedvéért azt is hozzátehetjük, hogy – miként elhangzott – az 50-es évektől a 80-as évekig terjedő időszakban, jelenünkkel ellentétben nagy íróink, Jókai, Mikszáth és a többiek még megkérdőjelezhetetlen nagyságoknak és értékeknek számítottak (miként, teszem hozzá, az anya-, gyermek- és ifjúságvédelem is még intézményes formákat öltött, akármilyen ideológiai felhangokkal is).

Tudnunk kell, hogy a második csoportban is sokszor igen hozzáértő emberek szerepeltek, akik két nemzetietlen ideológia, a szocializmus és a liberalizmus jegyében igen racionálisan, következetesen és a maguk szempontjából eredményesen hajtották és hajtják végre a magyar oktatás, nevelés és kultúra átformálását. (Soha ne beszéljünk tehát ilyenkor hozzá nem értésről, amely megjelöléssel a jóhiszeműek szokták illetni az említett szerep-

² Augustinus: *De civitate Dei*, XIX. 13.

³ Eredetileg Platón: *Állam*, IV. 433 a; Cicero: *De natura deorum*, III. 38., *De finibus bonorum et malorum*, V. 67.

⁴ „A levél nem pirul” (*Epistola non erubescit*). Cicero: *Levél Lucceiushoz*. *Epistolae ad familiares*, V. 12. 1.

lőket.) De persze nyilvánvaló, hogy nem ez teszi az államférfit. Ki is hát az államférfi, akire szükségünk van? – kértem újra.

A politikában sokféle ember feltűnik; némelyeknek ott természetes helye van, mások helyet csinálnak maguknak. Van, aki az egész nép érdekében, a közjóért cselekszik önzetlenül és áldozatosan, van, aki részérdekek, csoportérdekek, rétegérdekek szerint működik, s van, aki egyéni hasznáért, saját javáért ténykedik. Van, aki járatos a területén, aki szakember, s van, aki hozzá nem értő dilettáns, aki színleli és elhiteti a tudását. Van, aki magát semlegesnek tekint, s van, aki politikai erők szolgálatában vállal szerepet (itt egyik sem önmagában értékes). Van, aki alkotó és kezdeményező, s van, aki megelégszik azzal, hogy egy magasabb akarat végrehajtója. Van, aki az ügyek pusztá vivője, van, akinek a ténykedése eredménytelenségre van kárhozthatva, van, akinek nagyratörő céljai megvalósíthatatlanok maradnak, utópiája voluntarizmusba, erőszakba fordul, s van, akinek a reális céljai helyes módszerrel testet tudnak ölteni. Van, aki magányos harcosként igyekszik elképzeléseit valóra váltani, s van, aki meg tudja szerezni a szükséges társadalmi és politikai támogatottságot. Van, aki elveiért száll síkra, s van, aki a lehetőségek szerint halad taktikusan előre. Van, amikor a múltra s a jelenre építve szervesen lehet továbbépítkezni, s van, amikor ezzel szakítva kell a jövő irányait megszabni. Az, akire szükségünk van, ezekből az alternatívákból áll össze.

Bármennyi macchiavellizmust szenvedtünk is el a közelmúltban, mostanában talán beláthatóbb, és a szükség miatt érzékelhetőbb, mint korábban, hogy a politika nem szükségképpen önérdékű és erkölcstelen. Ezt a politikai részvételtől való elriasztás és a helyes tájékozódóképesség összezavarása érdekében próbálják elhíttetni abban a helyzetben, amikor a rendszer a nemzet igazi értékei ellen működik. Ezzel szemben világosan kell látni, hogy lehetséges és létezik erkölcsi alapú politika. Hivatkozhatunk itt például Bibó Istvánra, aki ezt hitelesen hangoztatta és képviselte.⁵

A jövőendő kritikus helyzetben az ilyen erkölcsi alapon álló, nemzetben és kereszténységben gondolkodó, a valódi kultúráért alkotó módon síkra szálló személynek természetesen világosan és kétségtelenül politikai erőhöz kell kötődnie, ez ugyanakkor nem helyettesítheti azt, hogy kiérlelt szaktudással, s pályáján nemcsak elméleti képzettséggel, hanem jártassággal és gyakorlattal ne rendelkezze, aki tehát egyszóval hiteles ember legyen, akiben az elszántság és lelkierő az otthonossággal és biztonsággal párosul. (A lelkierő, a *magnanimitas* az egyik legnagyobb erény, amellyel az embernek, kiváltképpen a közért munkálkodó államférfinak rendelkeznie kell.) Csak az ilyen ember tud megfelelő mértékben, sebességgel és hatékonysággal cselekedni s lesznek tettei maradandóak. Csak az ilyen ember nem lesz tehetetlenségre és értetlenségre kárhozthatva, és csak az ilyen ember nem fog álmokat kergetni és utópiákat gyártani, amelyekből csak zavar támad. Lényeges látni ugyanakkor azt is, hogy az említett politikai kötődés nem feltétlenül szűkebb értelemben

⁵ Ld. pl.: Bibó István: „Le kell szögeznünk, hogy a politikában hazudni nem lehet.” Eltorzult magyar alkot, zsákutcás magyar történelem (1948). Válogatott tanulmányok, 2. köt. Magvető, Budapest, 1986. 590. Hasonlóképpen erkölcs és politika összetartozását demonstrálja Bibó István 1956-os magatartása.

veendő, hanem úgy, hogy a nemzeti keresztény kultúra iránt mélyen és rendíthetetlenül elkötelezett, egész működésében hitelessé vált személyről legyen szó.

Tudnunk kell, hogy az ellenség – miként az Írás mondja – „ott kószál mindenütt, és keresi, kit nyeljen el” (1Pt 5,8). Ereje és tartalékai hatalmasak, alig láthatóak és megragadhatóak (mert decentralizált és államok fölötti), mégis meghatározóak tudnak lenni a kultúra és a gazdaság terén egyaránt. Prohászka Ottokár, a boldog emlékezetű székesfehérvári püspök, amikor egy évszázada, 1906-ban megindította a tulipán-mozgalmat, a nemzeti munka pártolását, ezt mondta: „A népek, melyek képtelenek saját nemzeti erejüket és munkájukat diadalra juttatni, sarcot fizetnek, kegyetlen sarcot (...) Hogyan fizetnek a modern népek? Valamint régente vaskéz tartotta a lenyűgözött népeket, s nem engedte, hogy felálljanak és kiegyenesítsék magukat a szabadság vágyában és erejében, úgy tartja a modern küzdelemben szintén vashatalom vaskézrel a gazdaságilag alantasabb népeket.”⁶ Úgy hisszük, ezek a sorok azóta jottányit sem veszítettek időszerűségükből, hanem a mai globális világ fejleményei még inkább aláhúzzák érvényüket.

Államférfiúi bölcsesség kell ahhoz, hogy ezt a helyzetet kezelni tudja. Miként egyrészt nem szabad megengedni, hogy a politika ezen a szintén fölösleges konfrontációban ellehetetlenítse magát, másrészt még kevésbé szabad azt hinni, hogy tehetetlenségre vagyunk kárthatatva. Ellenkezőleg: éppen azt szeretném érzékeltetni, hogy különlegesen fontos történelmi korszak köszönhet be történelmünkben, amikor az új politikai konstellációban reális kezdeményező erő születhet a nemzet megtartó kultúrájának újjáalkotására. Az államhatalom végtére is azért van, hogy akaratát a politika művészetén keresztül érvényesítse. Ebben az adandó pillanatban pedig ragaszkodni kell egy következetesen végigvitt nemzeti stratégiához (amely rendelkezésünkre áll⁷), teljes szélességében és mélységében, mert különben a félmegoldások visszaütnek, s a nemzeti munka szövete óhatatlanul felfeslik. Ennek megvalósításához pedig stabilitás, államférfiúi erély, eltökéltség, világos távlatok, egyúttal nagystílus és türelem szükségeltetik.

Témánkról szólva sok nagyszerű szerző műve juthat eszünkbe. Kornis Gyula: „Az államférfi” című nagyszabású munkája⁸, vagy Németh László: „Ha én miniszter lennék” című távlatos tanulmánya⁹ például ilyen alkotások. A régebbi korokból a királytükör műfaja foglalkozik politika és erkölcs összefüggéseivel.¹⁰ Sok tanulsággal jár Erasmus: „A

⁶ Prohászka Ottokár: A tulipán. Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái, 18. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1929. 235–241.

⁷ Varga Domokos György (szerk.): Magyar Nemzetstratégia. Magyar Konzervatív Alapítvány – Püski Könyvkiadó, Budapest, 2008.

⁸ Kornis Gyula: Az államférfi. 1–2. köt. Franklin, Budapest, 1933.

⁹ Németh László: Ha én miniszter lennék (1962), Valóság 1986/6.

¹⁰ A fejedelmi tükör vagy királytükör Babilontól az antikvitáson, a Karoling-koron, a skolasztikán, Bizáncra, a reneszánszon és az abszolút monarchián át Erdélyig a legsajátabb témaként mindig a hatalom, a hit és az erkölcs viszonyának kérdéseit taglalja. Kiemelkedő pl.: Aquinói Szent Tamás: De regimine principum (De regno). Schütz Antal (szerk.): Aquinói Szent Tamás Szemelvényekben. Szent István Társulat, Budapest, 1943. 410–425. Vö: Frenyó Zoltán: Andreas Pannonius augusztiniánus erkölcsfilozófiája. A „De civitate Dei” eszméi Andreas Pannonius „Libellus de virtutibus” című művében. Erkölcs és hatalom – Egy reneszánsz-kori magyar szintézis. Megjelent: Classica – Mediaevalia –

keresztény fejedelem neveltetése” című könyve.¹¹ S ilyen Platónnak „Az államférfi” (Politikosz) című – szokás szerint – üttörő és alapvető dialógusa, amely eredeti módon világítja meg az államférfi fogalmát és érzékelteti az államférfiúi hivatás fontosságát.¹²

Platón alkot egy mítoszt, amely szerint van, amikor az istenség maga kormányozza a világot, s van, amikor magára hagyja. Ilyenkor a világ és az élet folyamatai elkezdenek visszafelé haladni. Ekkor *bomlás*, katasztrófa és káosz jellemzi a világot. Majd az istenség ismét kezébe veszi a világ irányítását. A Kronosz-korban az istenség pásztorolta az embert, a Zeusz-korban a világ magára maradt, s az ember arra kényszerült, hogy maga éljen lehetőségeivel. Az istenség a világ valódi táplálója, az államférfi pedig a gondozója. – Saját logikai módszerével Platón körüljárja az államférfi fogalmát. Eszerint (igen leegyszerűsítve) van gyakorlati és megismerő tudás, az utóbbi megítélő vagy parancsoló lehet, az utóbbi továbbító vagy vezető lehet. Az államférfi az emberi nyáj pásztora.

Platón fő témája és problémája a *személyi hatalomnak és a törvénynek* a viszonya. Végigtekinti az egyeduralkodó, a néhányak uralkodását és a nép uralkodását törvény alapján és törvény nélkül, s az alkotmányos monarchia mellett száll síkra. Szilárd véleménye, hogy a helyes uralkodás *morális* gyökerű és alapú. Az az egyetlen elméletileg helyes államforma, ahol olyan valaki kormányoz, aki rendelkezik a lélek gondozására vonatkozó valódi tudományos ismeretekkel, és így bármilyen módszerrel is, de képes helyreállítani a polgárok lelkének egészségét (293e).

Az ideális államférfi értelme és szaktudása segítségével a lehető legigazságosabban cselekszik (297b). Jósága és bölcsessége feljogosítja, hogy belátása szerint cselekedjék. Mivel azonban nagyon kevés az ilyen ideális vezető, ezért szükség van a törvényre, amely legalább egyfajta utánpótlás azoknak az elveknek, amelyek alapján az igazi vezető irányítja az államot.

Az államférfi továbbá eldönti, mikor van szükség meggyőzésre s mikor erőszakra. Összehangolja az állam osztályait s összeszövi a közösség életét. Mivel az emberek többféle jelleműek, ezeket is összeegyezteti egymással, mértékkel egyesíti a heves és a nyugodt vérmérsékletűeket, s utasítja a nevelőket, hogy ennek megfelelően formálják ki a fiatalokat. Isteni és emberi kötelékekkel fűzi össze az embereket. A kezelhetetlen jelleműektől pedig megszabadítja az államot. Az ügyek intézését hivatott tisztségviselőkre bízta. Az államférfi tudománya révén ekképp irányítja és felügyeli a legnagyoszerűbb anyag, az igazságos és boldog állam szövetének létrejöttét. Mindezek között a nevelés a legfontosabb az államférfi mestersége alá tartozó területek között, hiszen ez hozza létre a megfelelő jellemvonásokkal rendelkező embereket, ifjakat és felnőtteket.

Neolatina, II. Ediderunt: Ladislaus Havas et Emericus Tegyei. Societas Neolatina Hungarica, Sectio Debreceniensis. Debrecini, MMVII. 151–167. Klny.

¹¹ Rotterdami Erasmus: A keresztény fejedelem neveltetése. Európa, Budapest, 1987.

¹² Platón: Az államférfi. Összes Művei, III. köt. Európa, Budapest, 1984. 5–150. Az államférfi. Atlantisz, Budapest, 2007. Elemzi: A. E. Taylor: Platón. Osiris, Budapest, 1997. 548–567.; Platón felfogása politikaelméleti műveiben (Az állam, Az államférfi, Törvények) módosulásokon megy keresztül.

Most korlátaink között nem tudom megfelelően érzékeltetni és kibontani a dialógus érvényét, igazi szépségét és egyúttal komolyságát. Az előbb elmondottakból mindenesetre két szempontot emelnék ki. Az egyik a rendezetlenség növekedésének élménye, a helyes rendező elvek érvényesítésének szükségessége, amely államférfit kíván. A másik a törvény és a politikus viszonya. Ma (2010. február) azt kell konstatálnunk, hogy nemcsak az állam vezetése tarthatatlan, hanem a törvény jelenlegi állapota sem fogadható el. Ha pedig a kritikus helyzethez érünk megfelelő törvény híján, a lehető legnagyobb mértékben lesz szükségünk arra az államférfira, akinek ekkor magára kell támaszkodnia, lelkierejére és értelmére, hogy új viszonyokat teremthessen.



Mi a konzervativizmus?¹

I.

Érdeklődéssel olvastam a lap (2011.) október 12-i számában a konzervativizmusról Nyíri Kristóf akadémikussal készített interjút. Nagyon megragadott, amit Nyíri akadémikus a konzervatív filozófiáról, valamint a konzervatív értelmiségről nyilatkozott. Utóbbival kezdve e két témáról szeretnék néhány észrevételt tenni.

Egyetértek a nyilatkozóval, amikor fájlalja a magyar konzervatív értelmiség mai hiányát. Emlékeztetnék arra, hogy ez a helyzet nem magától áll fenn, mert a kommunista hatalom volt az, amely 1945 után a szovjet fegyverek segítségével máig hatóan radikálisan átalakította szellemi életünket, s a pályáról elűldözte – hogy csak a filozófusoknál maradjak – Halasy-Nagy Józsefet, Hamvas Bélát, Prohászka Lajost, Gróf Révay Józsefet (öt meggyilkolták), Málnási Bartók Györgyöt, Brandenstein Bélát, Noszlopi Lászlót, Jánosi Józsefet, Kornis Gyulát, Bognár Cecilt, Horváth Sándort, Schütz Antalt és még sok más kiváló elmét.

Emlékeztetnék azonban arra is – s ez a nyilatkozat szépséghibája –, hogy az elmúlt évtizedekben Nyíri, értékes munkásságának kifejtésén kívül maga is a valódi konzervatív értelmiség megszűntetésén fáradozott. Nyíri egy munkásőr-praeludiummal lendült a közéletbe, bár életének ezt az epizódját év eleji Hír TV-beli interjújában szemlátomást igyekezett bagatellizálni. Később, 1984-ben a Kossuth Kiadó marxista szerkesztőjeként meghíúsította, hogy megjelenjék Loppert Csabának Emmanuel Mounier katolikus perszonalista filozófusról írt kiváló monográfiája. Szintén Nyíri Kristóf akadémikus volt az, aki 2009-ben mint az MTA II. Osztálya Filozófiai Bizottságának elnöke lehetetlenné tette, hogy az általam szervezett, Molnár Tamás katolikus-konzervatív filozófus eszmevilágáról szóló konferenciának az Akadémia adjon otthont.

Nyíri, aki egy elerőtlenített, politikai következményeitől megfosztott konzervativizmus mellett bábáskodik, a honlapján található nyilvános bibliográfiájából kifejtette „A magyar marxista filozófia a két világháború között” címmel 1979-ben a Kossuth Kiadónál megjelent kötetét. Ez nyilván nem illik bele az önmagáról kialakított „konzervatív filozófus” arculatába. A nyájas olvasó pedig lassan elhiszi, hogy Nyíri az autentikus konzervatív filozófus, hiszen e lapon kívül még a Magyar Demokrata is, egészen véletlenül szintén október 12-i számában, éppen így mutatta be az akadémikust.

¹ Az I. rész „A konzervativizmus ismérvei” címmel megjelent: Magyar Nemzet, 2011. október 21.; a Magyar Nemzetnek elküldött II. és III. részt a lap nem jelentette meg.

De mi is valójában a konzervativizmus? Természetesen összetett fogalom, amelyben azonban néven lehet nevezni az egyes tényezőket. Szokták mondani és helyesen, hogy a konzervativizmus nem elmélet, hanem egy magatartás, szemléletmód, lelkiület. Ez arra a lélektani mozzanatra utal, hogy az emberi természetben eredendően van bizonyos ragaszkodás az adotthoz, a biztoshoz és a megszokotthoz. Ezen túlmenően azonban a konzervativizmusnak jellegzetes politikai töltete is van. Tudvalevő, hogy mint ilyen, a francia forradalomra való reakcióként, annak éles elutasításaként jelent meg az eszmék színpadán. Atyjaként Edmund Burke-öt szokás számon tartani, a XX. században pedig mindenekelőtt Russell Kirk alkotott maradandót e téren.

Ez a szellemiség az emberi természet tökéletlenségéből indul ki, s ezért a közösség, a hagyomány és a szokás megtartó erejét és a társadalmi rend jelentőségét hangsúlyozza. A konzervativizmus tehát egy olyan eszmevilág, amelynek roppant súlyos politikai konzekvenciái lehetnek. Ezekhez képest az, amit Nyíri konzervativizmusként kínál, nem más, mint a képiség mint megőrző, konzervatív elem a lét és a megismerés rendjében. Ez természetesen végigvonul az emberiség egész eszmetörténetében, de ha a konzervativizmust ilyen légies és szublimált módon fognánk fel, egy fegyvereitől megfosztott, a politikai és a közéletben ártalmatlanná tett eszmét képviselnénk. Vajon erre van szükség ezen az oldalon?

Ezek után Nyíri egyes kijelentései, mint például az, hogy a konzervatív ember az idővel küzd és tanácstalan a jövőt illetően, értelmezhetetlenek. Szent Ágoston például nem azért küszködik az idővel, mintha a jövőt semmilyen módon nem tudná elővételezni. Megjegyzem végül, a konzervativizmust, mivel a történelem folyamán különböző átalakulásokon és torzulásokon megy át, és szükséges változások kerékkötőjévé is válhat, nem kell abszolutizálni. Molnár Tamás például, látván a liberalizmus és a konzervativizmus egybenövését, magát nagyon helyesen nem konzervatívnak nevezte, hanem katolikus filozófusnak. Konzervativizmus, szocializmus és liberalizmus tudniillik nem fedik le a lehetséges szemléletmódokat. Mellettük létezik a keresztény világnézet, amely szerves egységben képviseli az előbb említett irányzatok értékes elveit, elhagyja azok káros túlzásait, mialatt a „régit és az újat” (Mt 13,52) értéke szerint egyaránt felkarolja.

II.

A filozófusok háza tájáról

Válasz egy mai szofistának

A Magyar Nemzet (2011.) október 26-i számában Demeter Tamás bőszen Nyíri Kristóf védelmére kelt és kétségbe vonta az igaz és a hamis konzervativizmusról október 21-i cikkemben tett észrevételeimet. Mivel Demeter egyrészt Nyírral kapcsolatban a tényeket tagadásba veszi, másrészt személyemről szólva a dehonesztálás és diszkreditálás módszeréhez nyúl, kénytelen vagyok cikkének hangzatosabb kitételeivel foglalkozni. Filozófusok cívódása – gondolhatná az ember első pillantásra, de azt hiszem, ha valaki egy kicsit elidő-

zik az itt elmondottak fölött, mai korunk közéletének és kulturális életének néhány jellegzetes vonását ismerheti föl e konkrét történeten keresztül. Nemkülönbön pedig sajnálatos, de tanulságos adalék ez az írás ahhoz az eszmecseréhez is, amely e lap hasábjain a konzervativizmusról folyik.

Nyíri Kristóf, a vele október 12-én készített interjúban magát az autentikus konzervatív filozófusként mutatta be, így kívánván magát possibilissé tenni a jövő számára, s egyúttal fájlalta a magyar konzervatív értelmiség hiányát. Fel kellett hívnom a figyelmet arra, hogy egyrészt a közvélemény egészen mást vár a konzervativizmustól, mint amit Nyíri konzervatív konstrukciója kínál, másrészt Nyíri maga is sokat tett a konzervatív értelmiség gyöngítéséért.

Ezekkel kapcsolatban meg kell említenem azokat a tényezőket, amelyeket Demeter minden áron el akar tüntetni. Utaltam a munkásőr-epizódra mint Nyíri közéleti pályájának első szakaszára. Ez nem önmagában érdekes, hanem azért, mert összeegyeztethetetlen a „konzervatív filozófus” képzetével, és mert ezzel kapcsolatban a megtagadás helyett a letagadás magatartását tapasztaljuk. Pusztán emberileg természetesen tartózkodnunk kell bárki felett ítéletet mondani, hiszen mindannyian valahová születünk és neveltetésünk nagyban meghatározza későbbi lelkületünket és orientációnkat. Predestinálva azonban nem vagyunk, viszont csak a bűnbánat után nyílik meg a hiteles élet.

Demeter az említett epizódot a „se munkásőrként, se máshogyan” értelmetlen formulával átugorja, majd a témát elfedendő és ellensúlyozandó megemlíti, hogy Nyírit 1968-as tiltakozása miatt eltávolították az ELTE-ről. Sajnálom. Nem árt azonban tudni, hogy mellőzés és mellőzés közt különbség van. A Demeter által hivatkozott cikkében (ÉS, 2008. augusztus 29.) Ludassy Mária így folytatja visszatekintését: „Nyíri is csak a Világosság szerkesztőségében tett kitérő után került vissza az egyetemre.” Ehhez tenném hozzá, hogy például ekkor hunyt el Hamvas Béla, a tradicionalista iskola tényleges képviselője, aki viszont a szocializmus éveiben raktárosként volt kénytelen dolgozni, Halasy-Nagy József pedig, 1976-ban bekövetkezett haláláig hortobágyi száműzetésében teljes szakmai tehetlenségre volt kárhoztatva. – Ide illeszttem Demeternek azt a jópontonak szánt utalását is, hogy Nyíri 1976-ban nem kapott nyugati útlevelet. Bizony, voltunk ilyenek néhány millióan azokban az időkben!

Demeter egy könnyed mozdulattal kétségbe vonja azokat a hivatkozásaimat, amelyekkel illusztráltam, miképpen járult hozzá Nyíri a konzervatív értelmiség megszűntetéséhez. Bemutattam, hogy Nyíri mint a Kossuth Kiadó marxista szerkesztője megakadályozta Loppert Csaba kitűnő Mounier-monográfiájának megjelentetését. Itt idéznem kell Demetert, aki ezt írja: „Pusztán logikailag: egy könyv megjelenését sok okból lehet ellenezni, és megjelentetése mellett nagyon gyenge érv az, hogy Frenyó nagyra tartja.” Természetesen nem az én vélekedésemről van szó. Pusztán logikailag továbbá valóban sok okot számításba vehetnénk. Valójában azonban mindezekről függetlenül az történt, hogy Nyíri egy úgynevezett „vörös farkat”, tehát egy, a kéziratot lezáró fejezetet, Mounier-t elítélő marxista kritikát követelt Lopperttől a megjelentetés fejében, amelynek elkészítésétől a szerző elzárkózott.

Demeter azt már meg sem próbálja cáfolni, mert Nyíri védelme a legtalentumosabb szofisztikával is lehetetlennek látszik, hogy Nyíri akadémikus 2009-ben miképpen hiúsította meg, hogy a Molnár Tamás katolikus-konzervatív filozófus eszmevilágáról szóló konferenciának az Akadémia adjon otthont. Ehelyett gyorsan előáll egy álproblémával, amely viszont rám egyáltalán nem tartozik. Demeter szerint én azt sugalmazom, hogy egy magyar marxista filozófiáról szóló kötet szerkesztése összeegyeztethetetlen a konzervatív gondolkodással, s ezzel kapcsolatban Demeter mindenkit óv attól, hogy a marxizmust szitokszóként használja.

Ezzel szemben én annyit írtam, hogy Nyíri „a honlapján található nyilvános bibliográfiájából kifejejtette 'A magyar marxista filozófia a két világháború között' címmel 1979-ben a Kossuth Kiadónál megjelent kötetét. Ez nyilván nem illik bele az önmagáról kialakított 'konzervatív filozófus' arculatába.” Arra pedig kíváncsi lennék, találna-e Demeter egyetlen mondatot is a munkásságomban, amelyben az említett módon kezeltem volna a kifejezést. Demeter kollégának nem kell fáradoznia, megmondom előre: nem talál. Nemegyszer írtam a marxizmusról, mindig a lehető legnagyobb tárgyilagossággal. (Például Mészáros Istvánról Filozófiai kultúra c. kötetemben. 2008. 269–279.)

A bővészkedés azonban folytatódik. Demeter feladata megoldhatatlan. Ki kell mutatnia, hogy Nyíri egyrészt nem marxista filozófus, másrészt viszont mégis az, mert oszlopos tagja a magyar filozófia úgynevezett főáramának, amelyet Demeter eufemisztikusan a „szociologizáló hagyománynak” nevez, s amelyet lényegében a magyar marxista gondolkodással azonosít. Demeter elemzésében ennek a vonulatnak a fő képviselői: Lukács György, Márkus György, Heller Ágnes és Nyíri Kristóf (Demeter Tamás: Az emberkép keresése. Századvég 52. „Marxizmusok” szám. 2009. 85–102.)²

Demeter megengedi, hogy lehetne a konzervativizmusról értelmes vitát folytatni, de nekem állítólag nem ez a célom. Demeter több tanulmányában behatóan elemezte Nyíri gondolkodását. (Például: Demeter Tamás: A sokarcú szociológiai értelmezés: Nyíri gondolkodásának egysége. Világosság, 45. évf. 2004. 7. sz. 45–58.) Jól tette, mert Nyíri szerintem is értékes munkásságot alkotott, mint ahogy azt a cikkemben én is kifejezésre juttattam.

A problémám azonban ettől függetlenül továbbra is fennáll. Ez pedig az, hogy vajon Nyíri Kristóf felfogása jelenti-e a magyar nemzet számára szükséges autentikus politikai konzervativizmust. Mert szerintem nem, és ez a lényeg. Holott Nyíri interjújában éppen ennek az üzenetével állott elő. Demeter szerint ez „egy rövid interjú figyelemfelkeltő megfogalmazása”, szerintem pedig tudatos félrevezetés. Demeter akaratlanul is engem igazol, mert másik idevágó írásában világossá teszi, hogy Wittgenstein és Nyíri konzervativizmusa nem politikai kötődést jelent. (Demeter Tamás: A magyar filozófia szociologizáló hagyománya. Világosság 48. évf. 2007. 4. sz. 5–20.)

² Demeter Tamás azóta sem hagy kétséget afelől, hogy a magyarországi eszmetörténet legértékesebb részének a proletárdiktatúrához kötődő emigráns társadalomtudomány teljesítményét tartja, s tehetségét eme irányzat és szellemiség népszerűsítésének szenteli. Erre utal szereplése: „A Talk on Hungarian Contributions to Social Theory. Ex Oriente Lux: The Legacy of Lukács, Mannheim, Hauser.” University of Cambridge, 2015. június 5.

Demeter szükségesnek látja, hogy cikke második részében engem is célba vegyen. Úgy véli, a kortárs magyar filozófusok azon csoportjába tartozom, „amely filozófiai teljesítmények helyett politikai, vallási és ideológiai alapon igyekszik tevékenységét legitimizálni”. Ezek súlyos szavak, lelke rajta. Két dolgot jegyeznék meg. Az egyik az, hogy bármilyen súlyú legyen is a teljesítményem, ettől függetlenül Nyíri Kristóf nem abban az értelemben konzervatív filozófus, ahogy a kifejezést a közéletben használjuk.

A másik pedig az, hogy sokakkal ellentétben én valóban nemegyszer megvallottam világnézeti, politikai és vallási kötődésemet és meggyőződésemet, ami az én számomra természetes dolog, előnyöm mindenestre nem származott belőle (inkább ellenkezőleg). Semleges filozófia nincs, aki emögé bújik, annak második szándéka van, miközben a semleges tudomány szakkérdéseivel bibelődik. A tudományt éppenséggel nagyra becsülöm, a tudomány fetisizálását azonban különösen a filozófia terén károsnak tartom. Ez mutatkozott meg már a tudományos szocializmus érvényesítésében, és minden azóta jelentkező scientizmus agresszivitásában.

Demeter szavai komolytalanságba fordulnak, amikor a más utat járó, általa súlytalan-nak tekintett filozófusok táborát, s benne engem úgy jellemez, hogy bár tudományos teljesítményt nem tud felmutatni, „önmagáról rendületlenül hirdeti, hogy világszínvonalú szakmai műveltséget és nyelvtudást birtokol”. Gondolom, jót tenne az állításnak, ha Demeter itt megjelölné a pontos oldalszámokat vagy bármilyen megnyilatkozást, csak-hogy ilyenek nyilván nincsenek, s ép ésszel belátható, hogy az effajta bemutatkozás szinte elképzelhetetlen.

Demeter mondandóm hitelének lerontása végett szóba hozza, hogy Nyíri Kristóf igazgató alkalmatlanság címén már korábban felmondott nekem az MTA Filozófiai Kutatóintézetében, továbbá hogy a bíróság akkor helyezte engem vissza, amikor már más igazgató képviselte az intézetet. Ezzel kapcsolatban emlékeztetnék arra, hogy a bíróság nekem kedvező jogerős ítélete azon a világos felismerésen alapult, hogy Nyíri akadémikus hamis vádak alapján, önkényesen és jogszerűtlenül távolított el engem az intézetből. A bíróságot pedig döntésében hidegen hagyja, hogy aktuálisan személy szerint ki tölti be az igazgatói tisztséget. Mindemellett éppenséggel visszás volt, hogy az akkor lefolyt perben Nyíri, igazgatói megbízatása lejártá után is maga kívánta képviselni az intézetet.³

„Az sem kizárható – zárja sorait Demeter (megjegyzem: 'zárható ki' lenne a helyes fogalmazás) –, hogy az MTA kutatóintézeteiben jelenleg zajló, elnöki hatáskörben elrendelt leépítés éppen ezért (tudniillik teljesítményem állítólagos hiánya miatt) érinti Frenyót. Van tehát ok vagdalkozni.” Ezzel kapcsolatban tudni kell, hogy az MTA Filozófiai Kutatóintézetében Boros János idestova két évvel ezelőtti igazgatói megbízatása óta kutatói minősítések indultak, amelyek nyomán számos elbocsátás született és számos per zajlik.⁴ Ami ebből engem

³ Ennek a 2000–2006 közt zajló szégyenletes történetnek a dokumentumait részletesen ld.: Frenyó Zoltán: *Filozófiai kultúra*. Tinta, Budapest, 2008. 402–451.

⁴ Boros János 2010–2012 közti igazgatói működése során minősítéseit és elbocsátásait a szakmai álláspont *hangoztatásával*, ugyanakkor antiliberális-konzervatív politikai indíttatás *sejtelésével* üzte, valójában azonban merőben *egyéni és csoportérdekek szerint* folytatta. Ellentmondást jelent és hiteltelenségre

illet, az most minden értékelést mellőzve annyi, hogy az igazgató megkérdőjelezte mind szakmai alkalmasságomat, mind pedig hivatástudatomat. Mivel véleményem szerint az igazgatónak rám vonatkozó minősítése szabálytalan, önkényes és nem felel meg a tényeknek, kénytelen voltam a bíróságtól az igazgató határozatának érvénytelenítését kérni. Perem most is folyamatban van. (E cikk megírása óta, 2012 májusában az Akadémia felsőbb vezetése felülvizsgálta és érvénytelenítette az igazgató intézkedéseit, engem pedig visszahelyezett állásomba.)

Eközben kaptam meg nemrég az igazgató tájékoztatását, amelyben értesít, hogy az intézetünket érintő létszámcsökkentés érinteni fogja személyemet. Eltávolításomat az igazgató ezzel a fordulattal, a leépítésre hivatkozással új és szemlátomást biztosabb alapra kívánta helyezni. Egyébként felvetem a kérdést, vajon honnan tud vagy kap sejtést Demeter egy olyan hivatalos levél tartalmáról, amelyet az igazgató csakis hozzám intézett?

Felvetődik végül a kérdés, hogy vajon miért Demeter az illetékes arra, hogy megpróbálja cáfolni megállapításaimat? Vajon szüksége van-e Nyíri akadémikusnak arra, hogy ifjú pártfogoltja – aki egyébként az én kollégám is – siessen védelmére? Az a Demeter, aki Nyírrrel a Századvég Alapítványban is együttműködik (aki cikkét aláírva mihez tartás végett nem is mulasztotta el jelezni éppen ebbéli aktuális kötődését), aki a Filozófiai Kutatóintézetben többekkel perben áll, aki 2009 karácsonyán megengedhette magának az azóta elhíresült „mispóchézást”, s akit ennek ellenére nemhogy semmilyen retorzió nem ért az Akadémia részéről, hanem Boros János egyenesen igazgatóhelyettségévé nevezett ki (bár ez a beosztása összeférhetetlenség miatt csak egy rövid ideig állott fenn).

Demeter cikkében tulajdonképpen egyetlen igaz mondat található, a cím: „Gyümölcsöikről ismeritek meg őket”. De ezt sem Demeter mondta. Jézus Krisztus szól így a Hegyi Beszédben a hamis próféták ellen (Mt 7,16.20). Csakhogy az igaz Ige visszaháramlik arra, aki képmutató módon használja. Filozófusokról szólván utalnom kell végül az antik szofistákra, akik kiváló koponyák voltak, akiknél azonban az éleselméjűség és az ékesszólás elvált az igazságtól és az erkölctől, mert ugyanolyan sikerrel tudtak valami mellett és ugyanaz ellen érvelni. Ellenük lépett föl Szókratész, és ellenük hadakozott Platón, aki méltán a legnagyobb megvetéssel írt a szofistákról. Kettejüknek és az ő követőiknek köszönhető, hogy a filozófia megmenekült a szofisztikától és hű maradt a bölcsesség szeretetéhez, de úgy látszik, ezt a harcot minden korban végig kell folytatni. Kultúrpolitikánk, tudománypolitikánk főszereplőinek és értelmiségünk jobbik részének felelőssége, hogy ennek a kérdésnek a valódi súlyát felismerve az igaz és a jó jegyében alakítsák szellemi életünk feltételeit.

vall már egyszerűen az is, hogy a most magát konzervatívnak beállító Boros János jegyezhető műveiben egy ellentétes világnézetet, a pragmatizmust erősíti, nemkülönben az, hogy tizenegynéhány évvel ezelőtt még „Heller Ágnes filozófiája”, „Nyíri Kristóf filozófiája”, „Lukács György újraolvasó konferenciák” címekkel rendezett konferenciákat.

III.

Roger Scruton Budapestén

A brit konzervatív filozófus előadást tart
a Magyar Tudományos Akadémián

Jeles eseményre készül a magyar filozófiai élet: hamarosan hazánkban üdvözölhetjük Roger Scruton professzort, a brit konzervatív filozófia vezető alakját, aki (2013.) május 24-én a Magyar Tudományos Akadémia dísztermében előadást tart „Az európai értékek és a nemzetállamok” címmel.

Scruton professzor Magyarország régi barátja: egészen a 80-as évektől kezdve az elmúlt évekig számos alkalommal járt hazánkban, és folyamatosan figyelemmel kíséri az itthoni és általában a kelet-európai politikai folyamatokat. Már annak idején kitűnt kommunista-ellenes működésével s a kelet-európai disszidensek támogatásával.

Mostani előadása rendkívül időszerűnek ígérkezik: az előtt, aki aggódva figyel a kontinensünk és kultúrkörünk sorsát, nem lehet kétséges, hogy az európai szellem hagyományos, igazi értékeinek megőrzése, hangoztatása és feltámasztása ma élet-halál kérdése Európa népei számára. Ennek a felfogásnak a hirdetése valódi írástudói feladat, s bizonyosnak látszik, hogy erre a küldetésre leginkább a konzervatív eszme képviselője hivatott.

Az államok fölé húzódó és magát eltüntető globális erők mai rendszerében nagyra kell értékelnünk Scrutonnak azt a szemléletét is, amely szerint a nemzet és az állam a társadalom fontos képződménye és szervezetségi szintje, amelynek nélkülözhetetlen szerepe van a hagyományos európai értékek megőrzésében.

Roger Scruton számos angol és amerikai egyetem tanára (Cambridge, London, Oxford, Princeton, Boston, St. Andrews), a Salisbury Review szerkesztője, több mint 30 kötet szerzője, amelyek közül jó néhány már magyarul is olvasható (Többek közt: *Mi a konzervativizmus?* Budapest, 1995. *A konzervativizmus jelentése.* Budapest, 2002. *A nemzetek szükségességéről.* Budapest, 2005. *A pesszimizmus haszna és a hamis remény veszélye.* Budapest, 2011.)

Mint konzervatív filozófus, Scruton nemcsak a szocializmus, hanem természetesen ugyanilyen világosan a liberalizmus világnézetével is szemben áll. „A konzervativizmus jelentése” című könyvében a jobboldal szempontjából a pusztán gazdasági nézőpont helyett a morális szemlélet fontosságát hangsúlyozta. A könyv mondanivalója liberális egyetemi-akadémiai szakmai körök elutasítását váltotta ki, és Scruton saját elmondása szerint a kötet megjelentetése (1980) érezhetően visszavetette szakmai pályáját (The Guardian, 2010. június5.).

Talán itthonról is megértjük Scrutonnak éppen 20 évvel ezelőtt írt szavait: „Európának és Amerikának ma már alig akad olyan szeglete, ahol az ember még konzervatívnak vallhatja magát anélkül, hogy ne sodorná nyomban veszélybe szavainak hitelét. A konzervati-

vizmusnak éppen ezért egyik legsürgetőbb feladata egy olyan nyelv létrehozása, amelyben a konzervatív jelző nem szégyellni való.” (Mi a konzervativizmus? i. m. 118.)

Ma, a modern kor végén, egyén és társadalom, ember és természet viszonyának egészét újra kell gondolnunk. Ebben a sürgető szellemi munkában alapvető szerep hárul a konzervatív gondolkodásra, amely a hagyományos közösségek értékét, a tekintély elvét, a megtartó vallás és az erkölcs alapvető fontosságát hangsúlyozza a társadalmak és a népek életében, továbbá az embert vissza akarja vezetni megfelelő természeti környezetébe.

Scruton ebből a szempontból is figyelemre méltó és példamutató tevékenységet folytat. 1999-ben Horsell's Farm Enterprise néven Dél-Angliában mezőgazdasági tanácsadó vállalatot alapított annak érdekében, hogy az embereket visszavezesse a tradicionális vidéki termelő életformába. E szellem egyik tipikus angol megnyilvánulásának foghatjuk fel, hogy Scruton – a túlzásba vitt állati jogokkal szemben – a rókavadászat szószólójaként lép fel.

Scruton híve a szőlőtermesztésnek és a borkultúrának is, ennek derűs bizonyítéka „Iszom, tehát vagyok” című, két éve magyarul is olvasható könyve. Színes egyéniségére vall, hogy számottevő esztétikai elméleti munkássága mellett költeményeket, ezen kívül három librettót is írt.

A filozófus megnyilatkozása az elmúlt korokban fontos és ünnepélyes alkalom volt, nyugaton ma is eseményszámba szokott menni. Érthető, hogy szűkebb pátriánkban, fél évszázados tapasztalatok alapján sokszor inkább még gyanakvás kíséri az effajta fellépéseket. Tagadhatatlan azonban, hogy a nagy léptékű gondolkodók iránt mindig megmarad az érdeklődés, mert a fogalmak tisztázása és a tájékozódóképesség kialakítása az ember elemi szükséglete. Roger Scruton professzor újabb látogatása hazánkban minden bizonnyal ilyen jelentőségre tesz szert, és remélhetőleg hozzájárul a konzervativizmus említett értékeinek itthoni megerősítéséhez. (2013. május.)



Gondolatok a magyar kultúra ünnepén¹

A görög bölc, Démokritosz egyik intelme szerint az élet ünnepnap nélkül olyan, mint a hosszú út vendégfogadó nélkül.² Mi itt megfogadtuk a tanácsot, és ünnepelni gyűltünk össze. Megállunk egy pillanatra. Himnuszunk születésnapja, 1823. január 22. a magyar kultúra napja, kiváló alkalmat kínál a számvetésre és az erőgyűjtésre.

Ha sok időnk lenne, érdemes lenne végiggondolni a Himnusz *bölcsességét*, amely egyedülálló a nemzetek himnuszai között. Mindenekelőtt: sajátos visszatérés a himnusz eredeti eszméjéhez.³ Most csak egy elvet emelek ki: A „jókedvvel, bőséggel” egybetartozását. Ez a *megfelelő lelkiület, derű és eltökéltség fontosságát* üzeni, amely nélkül nincs boldogulás és bővelkedés.

Arra is kell gondolnunk, és komolyan kell vennünk, hogy nemzetünk nagy felemelkedésének, *reformkorunknak* a nagyjai, Kölcsey, Széchenyi, Vörösmarty egyaránt a *kultúra fontosságát* hangsúlyozták! Széchenyi híres művében, az 1830-ban megjelent *Hitelben* kiművelt emberfőkről beszél. Vörösmarty a *Gondolatok a könyvtárban* című, 1844-ben írott versében felteszi a híres kérdést: Ment-e a könyvek által a világ elébb? Majd a tanulásra és a nemes küzdésre szólít fel bennünket. Kölcsey pedig, amikor 1837-ben megjelenteti a *Parainesis* Kölcsey Kálmánhoz című örökbecsű művét, egy olyan útmutatást alkot, amelynél jobbat azóta sem kínálhatunk embertársainknak és az ifjúságnak.

Kölcsey, az antik filozófia kiváló ismerője⁴ a *Parainesis*-ben számbaveszi a görög eredményeket. Rámutat a szenvedés és a fáradozás építő erejére, hangsúlyozza a jóra törekvés értékét, az Isten, az édesanya, az emberiség tiszteletére int, a haza, a nyelv szeretetére buzdít, megvilágítja a tudás fontosságát, a munkálkodás, a kötelesség erényét, mert maradandó boldogság és boldogulás csak ezekből fakadhat. A tanulással, művelődéssel kapcsolatban többek közt ezeket írja:

„A bölcsesség legnagyobb mestere az élet. Azonban gyakran felkeresd a rég elhúnytakat is, kik tanulások, vizsgálatok s tapasztalások által gyűjtött kincseiket a maradék számára könyveikbe letették. De jusson eszedbe: A könyvek száma végetlen, a te éveid pedig végesek. S óráidat s napjaidat oly sok egyéb foglalatosság kívánja magának. Mint üresbeszédű társalkodót, úgy kerüld a tartalmatlan könyvet. Sőt, ne könnyen végy kezédbe oly

¹ Ünnepi beszéd a Tomori Pál Főiskolán, Budapest, 2012. január 25.

² Démokritosz, B. 230. töredék (Diels-Kranz: *Fragmente der Vorsokratiker*). Görög gondolkodók. Kosuth, Budapest, 1992. 85.

³ Vö.: Czákó Gábor: *Beavatás*. Cz. Simon, Budapest, 2011. 5.

⁴ Kölcsey Ferenc: *Görög filozófia*. In: Kölcsey Ferenc: *Válogatott Művei*. Szerk.: Fenyő István. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1975. 389–421.

művet, mely a zseni lángjegyét homlokán nem hordja. A nagy író művét pedig mély figyelemmel tanuld keresztül. Így az olvasásnak szentelt órák nem lesznek elvesztve, mint azoknál, kik választás és cél nélkül ezer meg ezer köteteket forgatnak keresztül, vagy hogy emlékezetüket terheljék, vagy (...) unalmas pillantataikat megöldökljék. Az élet csak úgy éri célját, ha tetteknek szenteltetik. Cél és véget nem tudó olvasás rest életnek vagy következménye, vagy szerzője.”⁵

Már csak ennyiből is látszik: van jó, építő, értékteremtő kultúra és van rossz, fölösleges (ál)kultúra. A *kultúra*, az igazi kultúra az ember legsajátabb vonása. Kultúrája csak az embernek van, kultúra nélkül viszont ember nem lehetséges. Erre tanít a humanizmusnak mind az antik görög, mind pedig újkori herderi fogalma (Paideia és Bildung). Az ember ebben az értelemben az, amivé kultúrája által válik, formálódik.

A kultúra szó tudvalevőleg a *colo, colere, colui, cultus* = művel, ápol igéből származik. Műveljük a földet (agricultura) és műveljük a lelkünket-értelmünket, hogy ne legyenek nyersegek, pusztán természet adta állapotban. Mert az ember művi, mesterséges módon *műveltséget*, s egyben új, második természetet teremt önmagának. A kultúra az ember világa, ahol kiteljesedhet és mint személy magára találhat. A kultúra így az ember saját alkotása, s ez igazságának és szabadságának letéteményese.

Az anyag és a szellem megműveléséhez mármost *erényekre* van szükség. Arisztotelész megkülönböztet értelmi és erkölcsi erényeket.⁶ A kultúrához így *észre és lélekre* van szükség. A *tudás és az erkölcs* együtt adja tehát a kultúrát. Tudásra és erkölcsre szert tenni persze nem könnyű dolog és nagy erőfeszítést kíván. A *felemelkedésnek* mégis ez az egyetlen útja és az életnek ez az egyedüli értelme, s minden egyéb csak ezen keresztül válik igazán lehetségessé és maradandóvá. Az akadályok ezer formát öltenek, a kultúrátlanság mindig végigkísér, s mégis, a barbárság jelenségei közepette rendületlenül fenn kell tartanunk a kultúra eszméjét!

Ha Magyarország újkori történetére és *jelenére* pillantunk, s felidézzük magunkban megpróbáltatásainkat és eredményeinket, egyértelműen kitűnik, hogy *fennmaradásunk záloga* nem más, mint tudásunk és erkölcsünk, egyszóval kultúránk. A nép hagyományos alapja, a régi, masszív paraszti társadalom, a nemzetmegtartó falu a múlté. Ha viszont kultúránk erős, nem lehet erő, amely lebírna bennünket.

Az újkori történeti gondolkodásban (Herder, a Schlegel-fivérek, majd Friedrich Meinecke nyomán) meg szoktak különböztetni *államnemzetet* és *kultúrnemzetet*. Nos, ami bennünket illet, történelmünk korábbi korszakainak elmúltával és az utolsó évszázad körülményeinek megfelelően a magyarság nyilvánvalóan mint kultúrnemzet találja meg önmagát. A nemzet talpraállása csak a kultúrán keresztül lehetséges, amint azt fényesen bizonyította annak idején az 1920-as években Klebelsberg Kunó munkássága is. Úgy vélem, nemzetünk ma *korfordulón* halad keresztül, s ebben a helyzetben a *nemzetépítés* és a *magyar kultúra* kérdései ismét erőteljesen felmerülnek.

⁵ Kölcsey Ferenc: Parainesis Kölcsey Kálmánhoz. In: Válogatott Művei, i. m. 477.

⁶ Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika, II. könyv, I. 1103 a. Európa, Budapest, 1987. 33.

Ezzel kapcsolatban engedjék meg, hogy visszapillantsak egy nagy nemzetnevelőnk, Makkai Sándor (1890–1951) református püspök alakjára. Makkai nemzeti megújódást, a nemzeti műveltség emelését, s új nemzetfogalmat, a szellemi magyarság kiépítését sürgette: „Magyar nevelés – magyar műveltség” című, 1937-ben megjelent könyvében ezeket olvassuk:

„Egy művelt társadalomban a személyiség összes értékei megtalálják érvényesülési terüket és az öntudatos szolgálat lelkülete előtt soha sincs akadály, de ahol a nemzeti szellemnek való szolgálat készsége, sőt szenvedélye hiányzik, ott minden csak máz és álarc, mely alatt a vak és törpe önérdek individualismusa furfangoskodik. Ezt a démont ki kell irtani a magyar világból és ezért van szükség arra, hogy a társadalom valamennyi szervezete, sajátos erőkkkel és feladatokkal, de ugyanazzal a lelkülettel és odaadással tagoltassék be a nemzeti műveltség értékorganizmusába. A demokráciának csak ez az egyetlen értelmezése jogosult!

A nevelés ügye döntő fordulóponthoz érkezett az egész világon. A magyar nemzetre nézve is ez vált a létezés sarkává, melyen a jövőendő ajtója nyílik. A nevelés azonban, nem győzzük ismételni, nemcsak iskolakérdés. Az egész társadalomra és annak minden rétegére, alakulatára, ágára kiható tervszerű, programmszerű újjáépítő tevékenység. Magának a nemzeti múltnak is öntudatos átértékelése. A múltban szétszórt kezdeményezéseknek, kísérleteknek, elszigetelt, tragikus próbáknak felelevenítése és beledolgozása egy egységes nagy nemzetpolitikába, gazdasági és kulturális, szociális és lelki téren mindenütt.

Csak az alacsony és műveletlen ember láthatja a lelkit és a szellemi a valóságtól idegennek és azzal ellentétesnek. Nagyon silány kifogás, hogy erre a realizmusra az anyagi szegénység kényszerít, mely a szellemiséget kiöli az emberből. Ez a legnagyobb hazugság. A szellemiség nem luxus-cikk, nem a gazdagok kiváltsága. A történelem ellenkező bizonyítást tesz: a szellemiség a szegények, a nélkülözők és levertek kincse.

Vége van annak a nemzetnek, amelyik lemondott a saját nagyságának igényléséről. Csakhogy a nagyságnak nem csupán külső lehetőségei vannak, hanem belső is. Mikor egy nemzet politikailag és anyagilag sorsának mélypontjára érkezik, akkor nyílik meg előtte a nagyság másik útja. Nemzetünk elérkezett ebbe a mélységbe s jaj volna neki, ha öntudatosan meg nem látná, hogy mai helyzetében a nagyságnak belső és fölfelé vivő útja nyílt meg, mely számára az egyetlen: szellemiségének megtalálása és kifejtése a nemzeti műveltség értékeiben, melyek minden egyéb valóságnak megteremtői is lehetnek és lesznek számára.

Végre meg kell említenünk a magyarság és az európaiság kapcsolatának végletes értelmezését is. Nemzeti műveltségünk talán ebben a kérdésben a legingadozóbb és legbizonytalanabb.

Van egy dacos turáni magyarság, amelyik utálattal fordul el Európától, mely vesztünket okozta és koporsónkra ült, hogy soha fel ne támadhassunk belőle. Ebből az következik, hogy magyarságunkat meg kell tisztítanunk minden európaiságtól. Vissza kell állítanunk ősi, ázsiai tisztaságát és sajátosságát s megvetéssel lehántanunk magunkról a szívtelen és képmutató Nyugat aljasságait.

Itt szintén a műveletlenség fogalomzavara áll előttünk. Európa nem a nagyantant és nem a kisantant. Nem is a Népszövetség. Európa nem politikum. Azzal szemben, amit Európa jelentett és jelent reánk nézve, az elfogult önimádat nem adhat egyebet, mint öngyilkos elzárkózást és pusztulást. Még a lehetőség elképzelése is, hogy európaiságunk levetkezésével leszünk igazán magyarokká, a legnagyobb műveletlenség.

De semmivel sem kisebb műveletlenség az a másik végletes magatartás sem, amely most már ellenkező nagy elragadtatásában vonagló Európa-imádatba esik. Ez a szomorú magyar majomkodás ismét szégyenfoltja nemzeti kultúránknak. A megoldás csak egy lehet: a szó valódi értelmében európainak lenni, magyar ésszel és magyar szívvel.”⁷

Azt hiszem, őszintén megszívlelhetjük Makkai Sándor szavait, amelyek ma is nagyban elősegítik tisztánlátásunkat és önismeretünk erősödését. A színvonalas tudás, a szakismeret és az emelkedett, kötelességtudó lelkiület és erkölcs erősítése, a korszerű, európai magyar kultúra gazdagítása és továbbadása az írástudó felelőssége és a kultúra munkásainak, az alkotóknak, nevelőknek, a tanítónak, a tanárnak felemelő, teremtő, nemzetépítő hivatása. Mostani ünnepünk is erősítse azt a közösségi összefogást, amelyből ehhez a munkához erőt meríthetünk.



⁷ Makkai Sándor: Magyar nevelés – magyar műveltség. Révai, Budapest, 1937. 148–149.; 153–154.; 227–229.

A bölcsesség szeretete

avagy mire való a filozófia¹

„Már a görögök megmondták.” – Hányszor halljuk ezt a fordulatot, amikor beszélgetések vagy előadások során szóba kerülnek az európai kultúra s az emberi művelődés legkülönbözőbb témái. És méltán. Különösen így van ez, amikor a filozófia történetét vesszük szemügyre, amely a görögök körében született meg, s amely az elnevezését is a görögöknek köszönheti. Az elnevezés pedig ennek a különös foglalatosságnak és szemléletmódnak a lényegét ragadja meg. A „filozófia” kifejezés görögül tudvalevőleg annyit jelent: „a bölcsesség szeretete”. Ez pedig azt jelenti, hogy az ember, a szellemtelen anyagi és állati világ fölött, de az isteni lény tökéletes és teljes bölcsességétől távol egyet tehet: ennek a bölcsességnek az ígézetében, lehetőleg ehhez a bölcsességhez igazodva alakítsa életét. A filozófia nem más, mint emberré-levés, igazi emberi mivoltunk megtalálása, személyiségünk és látásmódunk kialakítása.

Az ember tehát bölcs nem lehet, hanem a bölcsesség szeretetével, kedvelésével, tisztelésével, kutatásával kell, hogy az életét töltsse. Ez a felfogás jogos szerénységre int, mert ha valaki dőre módon, elbizakodottan bölcsnek, „mindentudónak” tartja magát, ezzel az isteni világot sérti, s ez az emberi önteltség, határaink, korlátaink semmibevétele előbb-utóbb nagyon megbosszulja magát. Annak idején Szókratész hangoztatta, hogy az ember, *lényegét tekintve* nem tud semmit; ő maga annyiban különbözik a többiektől, hogy tudja, hogy nem tud, míg a többiek nem tudják, hogy nem tudnak. Ez az elv a filozófia éltető eleme, egyúttal pedig megértésének nehézsége is. Az eszmét azután Nicolaus Cusanus nyomán a „tudós tudatlanság” (docta ignorantia) elnevezéssel illetjük.

A filozófia igazi tartalma szerint sajátos látásmód és beállítódás, amely túllép a hétköznapi, mindennapi, szokásos gondolkodáson és magatartáson. Ez a „rácsodálkozás” (thaumadzein) képességével veszi kezdetét, amelyre Platón mutatott rá. A rácsodálkozással új világ nyílik meg az ember előtt, aki képes lesz rákérdezni a dolgok lényegére és értelmére. Ebből sarjadnak a valódi nagy kérdések. Ilyen Leibniz klasszikus felvetése: „Miért van inkább valami, mint a semmi?”, s ez a lelkiület ihleti Babits Mihályt, midőn az „Esti kérdés” című versét így zárja: „Miért nő a fű, hogyha majd leszárad? / Miért szárad le, hogyha újra nő?” A filozófia lezárt, végleges válaszokat többnyire nem akar adni, de kérdései kihívást és ösztönzést jelentenek, amelyek az úton tartanak bennünket, folyamatos erőfeszítésre sarkallnak és olykor belátásra vezetnek bennünket. Érvényes ez életünk vezetésére éppúgy, mint a tudományok születésére és felismeréseire és az ihletett művészetek alkotásaira.

¹ Megjelent: Görbe László (szerk.): A Szent Margit Gimnázium Évkönyve. Budapest, 2008. 45–48.

A mindennapi gondolkodásmódot a maga természetességében és meghatározottságában a következtelenség és az esetlegesség, a szokásos és az adott közvetlen elfogadása jellemzi. Ez látszólag az élet velejárója, valójában azonban függést és kiszolgáltatottságot jelent. A hétköznapi ember sokszor hajmeresztő módon képes egyrészt megalapozatlan, másrészt ellentmondásos dolgokat képviselni és hangoztatni. A hamisban megmaradó görcsös önigazolás vagy pedig a keserves és szüntelen csalódás ennek a törvényszerű következménye. Kant a kiskorúságban élő embert így biztatta: „Merj a magad értelmére támaszkodni!” A filozófiai személetmód szeretné az embert hozzásegíteni ahhoz, hogy a felszín, a látszat mögött megpillantsa a dolgok lényegét, összefüggéseit, következményeit, törvényszerűségeit, az értékek természetét és az elvek komolyságát, hogy így az embert belső igazsághoz és szabadsághoz juttassa.

Miben áll mármost a megértés, megértetés, tanítás említett nehézsége? Éppen abban, hogy mivel a még nem tudó ember nem tudja, mit nem tud, ezért nem tudja, miről beszél az, aki tud, illetve tudja, hogy nem tud. A bölcs tanítómester megtalálásának nehézségét ez a régi görög formula érzékelteti: „A bölcs megtalálhatatlan, mivel ha valaki fel akarja ismerni a bölcsét, annak magának is bölcsnek kell lennie” (Xenophón/Empedoklész). A szikra azonban mindenkiben benne szunnyad, és ezért a tanulás, az emelkedés mégis lehetséges. A meg nem értés előbb említett természetes falát kell áttörnie szeretettel és türelemmel annak, aki hivatott módon kívánja embertársát és az ifjúságot tanítani és nevelni. A filozófus ebben a szellemben a legfőbb emberformálónak, nevelőnek tekinti magát, aki magán kezdi és másokon folytatja munkálkodását.

Ezek után egyáltalán miképpen tanítható a filozófia? Ezzel a kérdéssel kapcsolatban a filozófia Kant nyomán két szempontot különböztet meg egymástól. A filozófia tanításában beszélhetünk egyrészt a filozófiai műveltség közvetítéséről, másrészt a filozofálásra való rávezetésről. A filozófiai műveltség tanítása a filozófusok munkásságának s a filozófiai fogalmaknak a megismertetését jelenti. Ha valakit érdekel a bölcsesség, nem nélkülözheti a jártasságot ezen a területen. Azt kell mondanunk azonban, hogy ezek az ismeretek önmagukban érdektelenek. Az ilyen ismeretek is végső soron arra szolgálnak, hogy rajtuk keresztül átérezzük a klasszikus filozófusok értelmi erőfeszítéseit a dolgok megértésére és az eszmei tájékozódásra. A voltaképpeni filozófia mint filozofálás azután nem más, mint az itt és most élő eleven ember erőfeszítése a világ értelmi elsajátítására. Itt az ember a maga egzisztenciájából indul ki, alapvetően a saját értelmére hagyatkozik, s a maga jogán indul előre. Filozófiai műveltség híján azonban felismerései többnyire fogalmilag szegényesek és laposak lennének, előrehaladása pedig túlságosan lassú maradna véges életéhez képest. Ezért kell, hogy együtt éljünk a klasszikus gondolkodókkal. Találóan mondta róluk Jánosi József, jeles XX. századi jezsuita bölcselőnk: „A filozófia az emberi szellem legnagyobbjának időnfelüli szénátusa.”

A filozófia hivatását nem mindenki a fentiek értelmében fogja fel. Azt szokták mondani, az orvos és a statikus mérnök nem tévedhet. De tévedhet-e a filozófus? A téveszme a lét úgynevezett metafizikai alternativitásából adódóan részben természetes, és mint ilyen bizonyos értelemben elkerülhetetlen. A téveszme azonban sokszor nemcsak egyéni szinten

és időlegesen, hanem a közgondolkodásban és huzamosabb ideig is teret nyerhet, s kedvetlenül vagy károsan befolyásolhatja, vigasztalanná, örömtelenné, kiszolgáltatottá, hamissá és pusztítóvá teheti az emberek életét. A filozófiai téveszméknek tömegek eshetnek áldozatául, és mégis, ezek a tévutakat kijelölő emberek nemegyszer jegyzett és híres filozófusokként szerepelnek a gondolkodás, a művelődés, az emberiség történetében. Életbevágóan fontos ezért, hogy az eszméket komolyan vegyük és így kezeljük.

A filozófus nevezetes arról, hogy minden érdekli a maga szempontjából, s mindent gondolkodásának tárgyává tesz. A minden pedig nem lehet más, mint a világ (illetve annak teremtője) és az ember. Ez a legnagyobbak perspektívája. Szent Ágoston kinyilvánította: „Istent és a lelket vágyom megismerni”; Kant pedig kijelentette, hogy kedélyét két dolog tölti el, minél inkább vizsgálódik: „A csillagos ég fölöttem és az erkölcsi törvény idebenn”. A filozófus a rendet és a lényegyet keresi a létezők gazdagságában, s arra törekszik, hogy tájékozódó- és ítélőképessegre tegyen szert, amikor szertenéz a jelenségek világában s az eszmék zűrzavarában. Ha helyes elveket talál, erőfeszítései nyomán felsejlik előtte az Igaz, a Jó és a Szép hármas egysége. Ha ezen az úton járunk, lassan ráébredünk, hogy a bölcsesség: belátása a világ menetének, megértése az ember természetének, megtenni és kimondani, amit kell, és meg nem tenni és ki nem mondani, amit nem szabad.





Raffaello: A Filozófia (1508)
Stanza della Segnatura, Vatikán



Tiziano: A Bölcsesség (1560)
Biblioteca Marciana, Velence

„Mi dolgunk a világon?”

Válasz a Vigilia 2011. karácsonyi körkérdésére

Költőóriásunk válasza tökéletes: „Küzdeni erőnk szerint a legnemesbekért”. Vörösmarty is említi versében a bölcsek és a költők műveit. Régen a költők és a filozófusok versengtek, melyikük a bölcsesség igazi birtokosa és képviselője. Beláthatjuk, mindkét szellem, de rajtuk kívül is minden nemes lelkű ember megpillanthatja az ember rendeltetését.

A filozófus ezt a józan ész fényénél igyekszik megvilágítani. A kérdés a filozófus számára otthonos, ha tisztában van hivatásával. Tanulmányai és elmélkedései során sorra megismerkedik azokkal a kérdésekkel, amelyek a legfontosabbak az ember életében. Ügyelni kell azonban arra, hogy a megismert nagy eszmék ne váljanak formálissá, ezeket ne kész válaszokként kezeljük, hanem ezeknek a segítségével rátaláljunk a magunk életére és saját szemléletünkre, ahogy a nagy filozófusoknál, különösen a görög bölcseknél és a keresztény gondolkodóknál látjuk. Az eszméket átélni és személyessé fordítani, illetve az elveket az életünkből kibontani – ez a nagy feladat. Ez azért is nehéz, mert amikor a nagy témák terítékre kerülnek, óhatatlanul eszünkbe jut egy sereg nagyszerű gondolkodó a maga nevezetes tanításával, bölcs intelmével, s hajlamosak vagyunk ezeket egyszerűen leltárba venni és hangoztatni, mialatt életünk talán érintetlen marad ezektől. Mégis azt hiszem, ha helyesen ápoljuk a bölcsességet, a nemes és igaz eszmék beleépülhetnek életünkbe és felfogásunkba.

A filozófus a világra és az emberre tekint. Igyekszik megérteni a világot és az embert, majd szeretné megtalálni az ember helyét a világban, végül szeretné megérezni, hogy felfogásából milyen helyes tett következik. Más szóval sejtésem szerint a bölcsesség akkor közelít, amikor belátjuk a világ menetét, megértjük az ember természetét, kimondjuk és megtesszük, amit kell, és nem mondjuk ki és nem tesszük meg, amit nem szabad. Ugyanerről egy másik megközelítésben azt mondanám, az ember dolga, hogy igazságot és mértéket találjon. Még jobban leegyszerűsítve, az ember feladata az, hogy helyesen szeressen.

Platón azt tanította, a filozófust a dolgok egységben látása jellemzi. Aquinói Szent Tamás szerint a bölcs ember sajátja a rend megpillantása. Ezek mellé társul a megkülönböztetés képessége, tehát annak megértése, hogy van, amikor az igen és a nem között kell választani, s van, amikor egyedül a középút helyes. Van, amikor várni kell tudni, s van, amikor tenni kell. Van, amikor önmagunkhoz húnek kell lennünk, s van, amikor fordulatra, új életre, conversióra, megtérésre van szükségünk. „Változtasd meg élted!” – mondja Rilke. Nehéz felismerni, mikor melyikre van szükség. Vannak továbbá érthető és érthetetlen, nemkülönben egyértelmű és többértelmű jelenségek. Ezt Merleau-Ponty nagyon pontosan fogalmazza meg „A filozófia dicsérete” című művében: „A filozófus arról ismerszik

meg, hogy nála egymástól elválaszthatatlan az evidenciára való törekvés és a kétértelműség méltánylása.”

Efféle elvek működnek bennünk, akár tudjuk, akár nem. Tökéletlenek és alakuló lények vagyunk, bennünk szunnyad jó és rossz, értelem, jó érzés és vakság egyaránt. Lassan ébredünk rá arra, miről szól az életünk. Szent Ágostonnak „A Szentháromságról” című művében találunk egy csodálatos mondatot, amely szerint: „Aki tudja, hogy még nem találta meg magát egészen, az tudja, hogy mi az egész.”

Személyes eszmélődésekre visszagondolni az én számomra érdekes és tanulságos, de ez mások számára bizonyára érdektelen. Az, ha egy nagy alkotó művész kitarulkozik, vagy egy felfedező tudós életébe pillanthatok, önmagában is nagyon izgalmas. Azt hiszem, nekünk viszont arról kell és érdemes számot adnunk, ami mindebben a közös emberi, amiből mások is talán magukra ismerhetnek.

Hosszú érlelődés és megannyi másirányú érdeklődés után ifjúságomban találkoztam a filozófiával, s vele rögtön eljegyeztem magam. Sikerült filozófiát tanulnom az egyetemen. A megismerés és a megértés intellektuális boldogsága töltött el. Azután évekkel végzésem után meghívtak valahova tanítani. Ekkor lassan ráébredtem, hogy ez mekkora kegyelmi ajándék. Kutatni valamit, tisztázni, majd megértetni és átadni, az ifjúság szellemét és lelkét ápolni, miközben magam is tanulok tőlük, ettől fogva bennem egységbe forrott. A másik döntő dolog, amely – legalábbis úgy érzem – valamelyest egésszé és éretté tett, természetesen a családalapításom volt. A tanítás és a gyermeknevelés – ez együtt a másokért való élés boldogságát, nyugalmat és gazdagodását jelenti.

Filozófiai érdeklődésemet kezdettől máig elkíséri Szent Ágoston alakja. Az olvasó bizonyára ismeri az ifjú, útkereső Ágoston megtérésének a Vallomásokban leírt történetét. XVI. Benedek pápa, az egyházatya elmélyült ismerője, ezt a megtérést nagyon bölcsen szélesebb távlatokba helyezi és három nagy szakaszban ábrázolja. Eszerint az első lépés valóban a híres kerti jelenet és a megkeresztelkedés. A második lépés Szent Ágoston élete delén következik be, amikor papi elhívást kap, s ekkor ráébred, hogy korábbi, szűk baráti körben folytatott intellektuális tevékenységénél magasabb rendű hivatás az emberek szolgálata, tanítása, lelkük ápolása. A harmadik állomás az idős, bűnbánó Ágoston, aki ekkor veszi magára az emberek vétkeit és érzi át teljes mélységében az emberlét igazi természetét. Így valószínűleg meg Szent Ágoston az önmagához való hűség és a folyamatos megtérés egységét.

Szent Ágoston kimeríthetetlen életművében néhány éve találtam rá a Galata-levélhez írott kommentárjára. Ez élete delén, nem véletlenül az előbb említett papi elhívása idején született. Művében Ágoston egy hármas korrekció-sort mutat ki. Eszerint Pál apostol először helyreigazítja a galátákat, másodszor Pál helyreigazítja Pétert, harmadszor a levél felhívást fogalmaz meg a kölcsönös keresztény helyreigazításra. Szent Pál tanításának három példáján keresztül így a Galata-levél Szent Ágoston szemléletében a keresztény korrekció modelljévé emelkedik, amely – szemben a felelőtlen ráhagyás és az erőszakos átalakítás embertelen végleteivel – az alázat és a szeretet szellemében a közösség erősítését szolgálja.

Nagyjából ez a dolgunk. Az eredményt időnként üdítően érezzük, sokszor azonban nem látjuk, de ezzel nem kell törődnünk. Számot adni három irányban lehet és kell. A Gondviselő előtt, magunk előtt és mások előtt. Ha az első két esetben tisztán megmaradunk, megnyugodhatunk, mert bár az emberi megértést természetes módon várjuk, törekvéseink a közösség életének szövevényes útján sokszor más irányt vesznek, mint szeretnénk. A valóságnak azonban mindig értelme van, s a jelenből nélkülünk és ellenünkre is mindig fakad valami, amit el sem tudtunk képzelni és magunk nem tudtunk volna megvalósítani. S ha a hiányt érezzük, mint ahogy az lenni szokott, mindig gondoljunk Weissmahr Béla mélyértelmű szavaira: „Ahol szomjúság van, ott víz is van.”



◆ 4. PROHÁSZKA OTTOKÁR ◆



◀ A Béke és az Irgalom a megváltás ígétét nyújtják az embernek.
Részlet (1500–1520)
Metropolitan Museum of Art, New York

Laudatio. Prohászka Ottokár hitéleti és szociális tevékenysége¹

Szellemi örökségre főként akkor gondol az ember, amikor megcsappannak vagy eltömődnek azok az életadó források, amelyek a jelent táplálják. Szükségét érezzük ilyenkor, hogy erőt merítsünk eleink szelleméből, akik maradandó értékek hirdetésének s egy emberibb élet kialakításának szentelték pályájukat. Ilyen alakja a magyar örökségnek Prohászka Ottokár, akinek munkásságára mint „élő vizek forrásának” közvetítőjére tekinthetünk.

Prohászka Ottokárt, aki 1905-től Székesfehérvár püspöke volt, tisztelői régóta Magyarország apostolának és tanítómesterének nevezik. A XIX. század végén, egy bágyadt és dekadens korban emelte fel a szavát azért, hogy a fizikai nyomorúságból és az erkölcsi züllésből népét felemelje. Évtizedeken át páratlan energiával folytatott hitéleti és szociális tevékenységével új irányt szabott a keresztény gondolkodásnak és az emberi politikának.

Prohászka Ottokár szerteágazó alkotó működése hallatlanul gazdag lelki életéből táplálkozott. Ebből fakadtak mindazok az eredmények, amelyek a kortársakat és az utókort bámulattal töltötték el. Egyszerre volt teológus és filozófus, püspök és lelkipásztor, szociális apostol, közéleti ember, politikus, képviselő, tanár, karizmatikus szónok, író, szerkesztő, újságíró és misztikus elmélkedő, aki egész tevékenységét Magyarország lelki és erkölcsi újjászületésének szolgálatába állította.

Kiváló képzettsége, hatalmas műveltsége legendás, apostoli egyszerűséggel párosult. Mindenkiel szót értett, aki felkereste, mindenki gyóntatója volt, mindenki levelére válaszolt. Akinek csak tehette, mindenkinek gondját viselte, püspökségének javait önzetlenül s szinte teljesen szétosztotta.

Hitéleti és szociális működése számtalan területet ölel fel. Megreformálta a papképzést, amivel egy új papi nemzedéket teremtett. Országszerte lelkigyakorlatokat és hitszónoklatokat tartott egész életében. Nevezetessékké váltak rendszeres, úgynevezett konferencia-beszédei éppúgy, mint a Katolikus Nagygyűléseken elmondott beszédei, amelyeknek ünnepelt szónoka volt. Ott volt a Regnum Marianum megalapításánál, amelynek szellemi vezére lett, s amely felmérhetetlen hatást gyakorolt a magyar társadalom későbbi történetére, s ott volt a magyar cserkészmozgalom kezdeteinél is. Püspöki körlevelei, a kor fontos dokumentumai, iránymutató megnyilvánulások voltak.

XIII. Leó pápa szellemét hozta hazánkba, akinek magyarra fordította és kiadta korszakos körlevelét, a Rerum Novarum kezdetű enciklikát, amely élesen és sürgetően vetette fel a munkáskérdést mint a kor botrányát. Prohászka Ottokár a századelőn kibontakozó ke-

¹ Laudatio a Magyar Örökség Díj ünnepségén az MTA Dísztermében. Budapest, 2009. december 19.

resztényszocialista mozgalom egyik vezéralakjává és a rá oly jellemző gyakorlati kereszténység szószólójává vált.

Prohászka szellemiségéből született meg a Szociális Missziótársulat, a katolikus szociális munka szervezete, amely családgondozással, gyermekvédelemmel, kórház-, fogház- és gyármisszióval, ifjúsági és asszonyszövetségek szervezésével, szeretetotthonok, árvaházak, népkonyhák, napközi otthonok és gazdasszonyképzők működtetésével foglalkozott, s amely így egész Európában egyedülálló jelenség volt.

A nagy háborúban e szervezet keretén belül létesült a csobánkai hadiárvaház. Szintén a háború folyamán Prohászka Ottokár örökbérletre irányuló földreform-javaslattal állt elő. Az ettől eltérő későbbi törvény alapján maga parcelláztatta föl püspöki birtokainak egy részét. Még 1906-ban Tulipán néven mozgalmat indított a magyar ipar védelmére, a nemzeti munka becsületére.

Összegyűjtött munkái 25 kötetre rúgnak. *Föld és ég, A diadalmas világnézet, Modern katolicizmus, Elmélkedések az Evangéliumról, Kultúra és terror* és megannyi más nagyhatású művében egy korszerű magyar katolikus világnézet és kultúra kialakításáért szállt síkra.

1912-ben, 30 éves írói jubileumán Prohászkát a Kisfaludy Társaság nevében Négyessy László, a stilisztika nagynevű professzora köszöntötte, aki méltán emelte ki érényei közül működésének általános „energetikai” hatását szellemi életünkre. 1927-ben hagyta itt a földi küzdőteret, legjellegzetesebb tevékenysége közepette, midőn a budapesti Egyetemi templom szószékén szentbeszédet tartva örök sorsunkról s a bűnbánatról beszélt. Prohászkát már életében sokan szentként tisztelték, halálát pedig az egész ország meggyászolta.

Amikor most a magyar örökség jeles tagjaként idézzük fel Prohászka Ottokár alakját, bizakodva gondolunk arra, hogy gazdag irodalmi hagyatéka éppúgy, mint nemzedékeken átívelő eleven szelleme segítségünkre lesz egy emberhez méltóbb magyar kultúra és élet kialakításában.





A csobánkai Ottokár Hadiárvaház épülete

Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés¹

Az elmúlt négy év különös módon három nagy ünnepi alkalmat is nyújtott arra, hogy megemlékezzünk Prohászka Ottokárról. Ilyen volt püspökké szentelésének centenáriuma, majd halálának 80. évfordulója, s ilyen most végül születésének 150. évfordulója. Ezek az alkalmak így összeérve már önmagukban is figyelmeztetnek arra, hogy a mi korunkban nem szabad szó nélkül elmennünk nagy püspökünk szellemi hagyatéka mellett. Számomra sok éve világossá vált, hogy Prohászka Ottokár életműve nemcsak egy évszázada jelenítette meg a legigazabb módon a maga korának problémáit, hanem valódi klasszikusként a legjobb tájékozódási pont a mi jelenünk számára is. Mert ahogy Magyarország számára Prohászka korában az ország és a nép keresztény és nemzeti mivoltának szétbomlasztása jelentette a legkínzóbb problémát, úgy most nekünk is a magyarság keresztény lelkületének és nemzeti tudatának lerontásával kell szembenéznünk. S ahogyan annak idején Prohászka apostoli küldetéssel mutatta az utat és kereste a teendőket a nemzet lelki, erkölcsi és anyagi megerősítésére, ugyanígy kell nekünk is erőnk szerint munkálkodnunk azon, hogy kiutat találjunk abból a talán soha nem látott válságból, amelyben züllött korunk és a pokol tornácán táncoló nemzetünk leledzik.

Ha szemügyre vesszük azokat a folyamatokat, amelyek Európát és Magyarországot minden részleges érdemük mellett is romba döntötték, két világformáló erő tűnik föl előttünk. Ez a két áramlat, mozgalom és rendszer a liberalizmus és a szocializmus. A liberalizmus a szabadságot és az individualizmust, a szocializmus az egyenlőséget és a kollektívizmust abszolutizálja, míg velük szemben a keresztény világnézet e két, eredendően evangéliumi érték egyensúlyában a valódi személy méltóságát vallja. Magyarországnak az elmúlt évszázadban mindkét említett irányzatból bőven kijutott. A dualizmus liberális rendszerétől a 19-es komün rémuralmán, majd a 45-ben betelepített kommunizmuson át az abból átvedlett arcátlan és gátlástalan liberalizmusig legújabb történelmünk túlnyomó részét ezek a szisztémák teszik ki. Mindkettő internacionális, ateista és materialista, s így mindkettőnek esküdt ellensége a keresztény és nemzeti elv. Szemben azonban a liberalizmussal és a szocializmussal, amelyek mozgalmukból hatalmat és rendszert tudtak megvalósítani, a keresztény társadalmi gondolatnak – részben természetéből fakadóan, részben világtörténeti meghatározottságok folytán – az a tragikuma, hogy legalábbis nálunk történetileg mindezidáig nem tudott az eszméinek nagyjából megfelelő maradandó rendszert életre hívni. Egyedül a Horthy-rend-

¹ Előadásként elhangzott a Prohászka Ottokár püspök születésének 150. évfordulója alkalmából megrendezett ünnepségen és tudományos konferencián. Székesfehérvár, Szent István Művelődési Ház, 2008. október 11. Megjelent: Jel, XXI/2. 2009. április. 37–40.

szernek nevezett korszak tartalmazott némi reményt arra nézve, hogy 1) amennyiben múltjának teherátvitelétől megszabadul és 2) a történelem hosszabb távú szuverén kifizetését enged neki, fokozatosan valóban megfeleljen annak a keresztény nemzeti gondolatnak, amelyben megfogant. Ez azonban megnyugtató módon nem tudott megvalósulni.

Prohászka mindkét ellenséges irányzat, a liberalizmus és a szocializmus helytelenségére és embertelenségére korán felfigyelt, azokat széleskörűen, szakszerűen és mélyrehatóan bírálta, életében pedig mindkettő pusztításait bőven megtapasztalta – az ő szavajárásával élve „az élet egész vonalán”. Ezekkel a keresztény nemzeti elvet állította szembe, amelyet elvi alapon, keresztény világnézetével és szociális tanításával egész életében és munkásságában képviselt. Prohászka alapvető tétele és üzenete az, hogy Magyarország valóságos újjáéledése csakis keresztény és nemzeti alapon képzelhető el és valósítható meg. Ennek az elvnek a gyakorlati bevezetésére, a társadalmi életnek ilyen szellemű átalakítására Prohászka életében a nagy korforduló, az 1918–1921 közötti néhány év adott reményt mindaddig, amíg a politizáló nemzedékből való kiábrándulás meg nem változtatta közéleti tevékenységét. Csalódásának és dilemmájának legekleatásabb ismert formulája: „*keresztény kurzus keresztények nélkül*”. (1920. június 30. Naplójegyzetek 3,151). Prohászka e korszakbéli politikai szerepvállalásáról, amelyet persze mindig ellenséges félremagyarázás kísért, az elmúlt években a mi oldalunkról már megnyugtató összefoglalások születtek, s nekem itt nem célom az erre vonatkozó történeti adatoknak és Prohászka ilyen irányú megnyilatkozásainak részletes számbavétele és elisméltése. A következőkben a keresztény nemzeti újjászületés kérdésköréből nagyjából két témát szeretnék feleleveníteni és szemügyre venni. Az egyik a keresztény kultúra, a másik a nemzeti munka kérdése.

A máig érvényes látélet szerint, amelyet annak idején Prohászka rögzített, a liberális kapitalizmus, a mindent a tőkének átengedés mechanizmusa egyfelől, és a szocializmus, annak akár szociáldemokrata, akár bolsevik-kommunista kiadásában másfelől, tönkretette Európa lelkét és benne Magyarország szellemét. Prohászka számára, és mindannyiunk számára, akik az ő szellemében gondolkodunk, a voltaképpeni Európa a keresztény Európával azonos. Prohászka számos alkalommal konstatálja ennek a keresztény európai lelkiességnek és kultúrának a hanyatlását, mint ahogy másfelől egy lehetséges keresztény európai újjászületés fogódzóit, támpontjait is.

Részletesen vall erről naplójának 1922-es és 1924-es bejegyzéseiben. Beszél arról, hogy elhervadt az európai kultúra lelke. S „*ahogy a lelke szétment, úgy bomlik minden más szervezete*” – mutat rá, (Naplójegyzetek 3,207) Prohászka számára a keresztény kultúra a lélek tisztasága, a rossz letörése, középpontjában pedig az Isten és az ember áll. „*Az ember a világ értelme és gyöngye, s csendes, munkás, nyugodt vagy fáradságos, küzdelmes, szenvedő élete a világ értéke. A föld s a lét csak kagylója e gyöngynek. Amit itt kifakasztunk s kialakítunk s színezzünk, s amit úgy magunkban átélünk: az a világ értéke s az igazi kultúra!*” (Naplójegyzetek 3,298)

Prohászka az európai kultúra válságát a római birodalom hanyatlásához, elpusztítását az akkori barbárok betöréséhez hasonlítja. Felfigyel és rámutat viszont egy fontos különbségre. A régi barbárokat vonzotta az antik kultúra, a mai barbárok viszont megvetik a ke-

resztény európai kultúrát. (1919, Naplójegyzetek 3,48) S leszögezi: „*A mi problémánk: vagy kereszténység, vagy bolsevizmus. A bolsevizmus a kultúra halála.*” (1921, Naplójegyzetek 3,174) A barbársággal szemben az élet egymásra épülő elemeit Kultúra és terror (1918) című könyvében így állítja sorba: természet, kultúra, kereszténység. (Összegyűjtött Munkái 11,281)

Prohászka felfogása szerint ennek az európai keresztény kultúrának esetleges történeti formái elveszhetnek ugyan, igazi értékei azonban semmiképpen. Az újjászületés előtt viszont rendkívüli akadályok állnak. Már a századforduló küszöbén, A keresztény ébredés nehézségei Magyarországon (1899) című írásában kifejti: a pusztítás oly nagy, hogy hovatovább nem újjászületésről, hanem egyenesen születésről kell beszélnünk.

„*Én úgy látom – írja –, hogy a magyar kereszténység ez utóbbi probléma előtt áll: nem renaissance, hanem naissance az ő földadata, nem újjáalkotás, de teremtés, kikezdő alkotás vár rá. Mindez pedig azért, mert múltjában nem találhatja föl az életnek azon ismérveit és erőit, melyeknek életbeléptetése a jelenkor mozgalmaiban biztosíthatná jövőjét.*” (Összegyűjtött Munkái 10,66)

A veszteségek valóságosak és fájdalmasak. Azonban Prohászka emelkedett szellemére és komolyan vett keresztény történetteológiai felfogására és theodíceájára vall, hogy ezeket a folyamatokat is a gondviselés kereteiben szemléli, s arra int, ne haragudjunk a barbárokra, Isten küldte őket. (1919, Naplójegyzetek 3,48) Nemegyszer ad hangot annak, hogy a nagy korfordulók mind a kereszténység, mind a nemzet számára a megújulás állomásai lehetnek, amelyek alkalmával sok képződmény méltán ítéltetik elmúlásra.

„*Mi hiszünk a keresztény nemzeti feltámadásban, mi hirdetjük a keresztény kurzust, fennem magasztaljuk az erkölcsi ébredést, a társadalom szanálását, az életenergiák feltámadását. De mikor ezt tesszük, szemeink előtt lebeg a nagy szimbolikus igazság is, hogy annak, ami rothadt, ami korrupt, ami csak színre keresztény, de tényleg(esen) pogány és alávaló, annak a magyar feltámadásban része nem lehet.*” „Ugyanakkor azonban a meg nem fertőzött, bár megalázott s elfojtott élet támadjon fel bátran! Ilyen meg nem fertőzött, bár elfojtott s létében veszélyeztetett, de még ki nem pusztult élet-elem van még sok a magyar népben.” (Keresztény nemzeti feltámadás, 1920. Összegyűjtött Munkái 22,238–9,240)

Prohászka még joggal úgy gondolhatta, hogy a magyar nép még meg nem rontott tetemes részére, a falura, az agrárnépességre nyugodtan lehet támaszkodni. A mai viszonyok között ez másként látszik, mert úgy gondolom, a modern kommunikációs és gazdasági viszonyok közepette a népnek nem létezik ilyen értelemben érintetlen része. A magyar nép mindenestre az adott állapotában éli életét, s a mai keresztény nemzeti politikának ebben a valóságban kell a jót fölfedeznie, mert ennek a készsége viszont mindig létezik valahol, s ez a belátás szintén a theodíceához tartozik.

Az átalakulások tehát új formák irányába kell, hogy sarkalljanak bennünket. Prohászka mindig hangoztatja és markánsan megfogalmazza a kereszténység küldetésének kíváncsatos vonásait. Nem akarja, hogy a kereszténység egyfajta ambulancia legyen, különféle egyetek szolgálatában merüljön ki, hanem meg kell látnia a hivatását a jelenben. (1919, Naplójegyzetek 3,59) Bírálja az úgynevezett privát katolicizmust is, amelynek

képviselője otthon mély hívő, de a liberális közéletben, államférfi-úként is, ilyen minőségében hallgat. (1920, Naplójegyzetek 3,155)

Ezzel szemben áll az az aktív, közéleti katolicizmus, amely a keresztény elveket érvényesíteni akarja a társadalmi élet minden szintjén. Ennek az eszmének a legjellegzetesebb megnyilvánulásai közé tartoznak azok a nagyszabású beszédek, amelyeket Prohászka a Katolikus Nagygyűlések vezérszónokaként 1900-tól 1926-ig elmondott. A Katolikus Nagygyűlések a századfordulótól kezdve a magyar katolicizmus évenkénti nagy seregszemléi voltak, és e helyről is szeretném jelezni, hogy ma is igen nagy szükségünk lenne ilyen rendezvényekre. Néhány cím e beszédek közül híven jelzi szellemüket: A katolikus elvek érvényesítése (1902), A kereszténység kultúrfeladatai (1907), A keresztény erkölcs a kultúrában (1909), Miért van szükség ma is a katolikus egyházra? (1913). Engedtetsek meg mutatóban egy jellegzetes idézet 1902-es beszédéből, hogy hassanak ismét az ő szavai.

„Mélyen Tisztelt Kongresszus! Miért kell a keresztény katolikus elveket az élet egész vonalán érvényesíteni? Világos feleletet adok: Mert a katolicizmus világnézet, amely következőleg az egész világot, az egész életet le akarja foglalni. Mert a katolikus kereszténység nem egy gondolat, nem egy eszme, nem egy fantom. A katolikus kereszténység az élet központjában székelő erő, amely hiten, filozófián, művészen, iskolán, családon végigjár, amely kitűzi az ember, a család, a kultúra, az emberiség egére a vezető csillagokat, amely értéket ad erkölcsben, jogban, az emberi életnek, amely minket megtanít élni, mindent úgy tenni, elv szerint.”

A kultúra emberformálás (1919, Naplójegyzetek 3,68–70), de Prohászka érzékeli, hogy létezik elerőtlenítő, bágyasztó, dekadens kultúra, és létezik alkotó, serkentő kultúra. Naplójában ezt veti papírra: *„Igazi kultúra az, mely nem lágyít, nem puhít abban, amiben keménynek kellene lennünk. Igazi kultúra az, melyet az érzelmek félre nem vezetnek, hanem*



Prohászka Ottokár székesfehérvári püspök 1905 körül
Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, Székesfehérvár

amely az egészből veszi tájékozódását. Igazi kultúra az, mely nem tagadja a finomságokat, de éppen úgy nem zárkózik el a természet s az élet kemény, ropogó pontozatai elől. Csak így lesz képes magát az államot s a társadalmat szolgálni, ellenkező esetben romlásba viszi az emberiséget.” (1919, Naplójegyzetek 3,115)

A keresztény kultúrának ebből a helyes felfogásából vezet az út Prohászka jellegzetes üzenetéhez, az aktív, tevékeny, gyakorlati kereszténység elvéhez, amelyet számtalan alkalommal megfogalmaz, mindenekelőtt pedig éppen „Gyakorlati kereszténység” címmel a Püspökkari Konferencia 1919. augusztus 22-i keltezésű nagyívű körleveleként. Ennek tartalmára itt nem térhetek ki. A korszakban született számos írásában és beszédében sürgeti a küldetéses kereszténység érvényesítését az élet minden szintjén, az egyéni, a családi, a közösségi, a társadalmi, az állami életben egyaránt. S magában a nemzet megerősítésében és összeszedésében is ennek a keresztény kultúrának kell döntő szerepet játszania. Prohászka tudatosan összeköti a kereszténység és a nemzet sorsát. Ismét naplójához fordulhatunk, ahol ezeket a sorokat találjuk:

„Folyton eszemben jár, hogy mi az a nemzeti érzés, faji öntudat s lelkesülés, s egyre jobban érzem, hogy az akkor s addig van, míg egyáltalában a lélek, hit, kegyelem, Isten lakik bennünk. Míg az ember hisz, addig a lelke fiatal (...) A lélek ifjúsága ugyanaz, ami a nemzeté (...) A nemzet is, a kultúra is, ezek csak variációi a léleknek. Kultúrák halnak s nemzetek vesznek, ha a lelkükvész (...) A nemzeti élet ugyanolyan, amilyen az egyes ember élete. Forrásai, pszichéje, higiéniája, elváltozásai, korszakai ugyanazok, tehát Istenből kell élnie, hitből (...) Tehát az élet, akár egyesé, akár nemzeté, csak a bennünk jelenvaló Istenség ihletése, tüze, lüktetése.” (1920, Naplójegyzetek 3,159–160)

A lélek és a szellem primátusa után a nemzetépítéshez természetesen ismét csak minden elképzelhető vonalon hozzá kell járulni. A hit és az erkölcs mellett végtelenül fontos az iskolaügy, a szociálpolitika, egy hatékonyan működő nagy politikai párt, alkotó középosztály, hatékony sajtó, szövetkezetek, szakszervezetek, a tulajdonjog megfelelő szabályozása, a társadalmi élet átalakítása. Ami az egész gazdasági rendszert illeti, Prohászka a Produktív-e a pénz? (1898, Összegyűjtött Munkái 11,154–181) és A pénzgazdaság tarthatatlansága (1898, Összegyűjtött Munkái 11,182–216) című, hallatlanul mélyenszántó terjedelmes értekezéseiben mutatja ki a társadalom ellenőrzése alól kikerült, azt maga alá gyűrő tőke, pénzgazdaság és piaci mechanizmus romboló működését. A magántulajdon a mai társadalomban (1911, Összegyűjtött Munkái 22,72–79) című munkájában a tőkét és a tulajdont az államosítás szocialista-szociáldemokrata elvével szemben védi, de a tőke túlhatalmával szemben a munkás helyzetének erősítése mellett száll síkra igazi kiegyensúlyozott világnézettel. Utolsó nagygyűlési beszédében pedig ismét a túltengő és élősködő magántulajdon ellen foglal állást. Ebből idézek:

„Valljuk a magántulajdon szentségét, de nem minden magántulajdonét. Nem valljuk a plutokrácia rettenetes uzsoráinak, nem a közjóval ellenkező terjeszkedésének jogait. A magántulajdon a kapitalizmusban oly méreteket ölt, hogy arányai elfojtják az életet, s kevés kézben halmozzák föl a világ gazdaságát. Erre nincs jog, s erre nincs szentség, s erre nem terjeszkedik ki a tulajdon szentsége sem. Nem az elv áttöréséről van itt szó, hanem a mér-

tékről, melyben az elv valósuljon, hogy milliók exisztenciáját, a még nagyobb elvet, magát az emberi életet lehetetlenné ne tegye.” (Időszerű katolikus konstrukciók, 1926)

Ehhez még fontos hozzátenni, hogy ugyanebben a fejtegetésében fogalmazza meg Prohászka egy új társadalmi berendezkedés szükségességét.

„Azt kell mondanom – írja –, hogy a katolikus akciónak minden áron a kapitalista termelésnek mai anarchikus módja ellen kell irányulnia, s világosan kell látnia, hogy a kapitalizmust más termelési módnak kell fölváltania, mely a munka és a tőke új kapcsolatán, a munkásnak s a tőkésnek közösségén épül. Nekünk programunkba kell vennünk a termelés reformját, s ez irányban kell dolgoznunk a proletariátus érdekében, magának a proletariátusnak megszüntetésén.” (Időszerű katolikus konstrukciók, 1926)

Ezt az elvet Prohászka 1926-ban hangoztatta, s azért emeltem ki ezt a gondolatot, mert ugyanezt a perspektívát XI. Piusz pápa 1931-ben hirdette meg Quadregesimo Anno kezdetű korszakos szociális enciklikájában. Mint megannyi más kérdésben, e téren is azzal szembesülünk tehát, hogy Prohászka milyen rendkívüli szellemi erővel és látnoki képességgel volt képes megragadni és általánosítani korának problémáit.

Prohászka találóan mutat rá arra, hogy „a liberalizmus melegágyat talált a magyar nem-bánomságban” (1920, Naplójegyzetek 3,133), s arra is rávilágít, hogy a politikai szabadság önmagában félszabadság, amely egyenesen szolgáshoz vezet, más szóval a teoretikus szabadság praktikus szolgáshoz. (A liberalizmus utópia, 1896) Prohászkanál az elmélet és a gyakorlat egységbe olvad, s törekvései középpontjában az igazi élet áll. Ebben mutatkozik meg Prohászkanak mint nemzetnevelőnek a felfogása. Prohászka nemzetépítő törekvéseinek mármost ebből a szempontból is egyik legjellegzetesebb eleme a nemzeti munka dicsérete, amelyet – megint csak roppant időszerűen – a híres Tulipán-mozgalom meghirdetésével fogalmazott meg 1906-ban. Mivel érdekes módon az elmúlt évek méltatásai elkerülték ezt az eszmét, végezetül ennek szellemét szeretném felidézni. A tulipán című beszédében Prohászka a nemzeti ipar pártolására hív fel. A kialakult helyzetet, az idegen tőke uralmát így festi le:

„A népek, melyek képtelenek saját nemzeti erejüket és munkájukat diadalra juttatni, sarcot fizetnek, kegyetlen sarcot, többet, mint valamikor Magyarország a töröknek, többet, mint valamikor Ázsiában a népek az ő szatrapáiknak (...) 1904-ben csak Ausztriából 418 millió értékű árut hoztak Magyarországra (itt részletezi a cikkeket). Hogyan fizetnek a modern népek? Valamint régente vaskéz tartotta a lenyűgözött népeket, s nem engedte, hogy felálljanak és kiegyenesítsék magukat a szabadság vágyában és erejében, úgy tartja a modern küzdelemben szintén vashatalom vaskézzel a gazdaságilag alantasabb népeket (...)

Ugye le akarjuk rázni ez igát? Nem akarunk fizetni sarcot, nem akarjuk, hogy milliószámra lelket, vért veszítsünk? Nos, akkor teremtsünk a magyar munkának teret, emeljük fel a magyar ipart és pártoljuk az utolsó krajcárig! Ne bizakodjunk semmiben, ne támaszkodjunk semmire, hogy rónáink vannak, melyeken kalász ring. Volt Szcíliának is rónája, és most egy borzalmas, szegény, kizsákmányolt világ! Ne bizakodjunk erdős hegyeinkben. Voltak hegyei Graeciának, Krétának és a Karsztnak, és most egy sziklás, vigasztalan világ! Ne bizakodjunk s ne támaszkodjunk idegenek kegyelmére. Aki erre támaszkodik, az ott áll, ahol a part szakad, előbb-utóbb borzasztó tapasztalatra ébred, saját szegénységének tapasztalatá-

ra. Egy, csak egy segíthet: Segíts magadon, az Isten is megsegít. Dolgozzál, áll saját lábadra, s bizonyára kivívod szabadságodat! Mi tehát a nagy nemzeti feladat? A nagy nemzeti feladat a magyar munkának, a magyar polgári társadalomnak megteremtése.”

Prohászka kifejti, hogy szükség van az állam segítségére, de csak a segítségére. Szükség van az idegen tőkére is a maga helyén, szükség van a szakértelemre, a házi- és kézműipar, a kisipar fejlődésére, szükség van az iparosság és a helyes szellemű kereskedelem megbebecsülésére, amelyek Európát annak idején felvirágoztatták. (Érdemes itt arra gondolnunk, hogy az industria iparkodást jelent.) És szükség van elsősorban a nemzeti érzelmű vásárlókra. A magatartást, amelyen változtatni kell, Prohászka így írja le:

„Mit használ nekünk a honi perkál (mintás pamutszövet), ha az ember Kosmanosba megy divatkelméért? Mit a rózsahegyí és késmárki vászongyár, ha Rumburg felé kacsintgatunk? Mit a nagykőrösi uborka, ha Znaimból hozatunk, mit az andrási vaj, ha tescheni vaját kívánunk? Füstölnek sonkát Kassán és Nagyszombatban is, és télen minden istenáldotta nap 500 prágai sódar (sonka) fogy el Budapesten! Mi marad akkor a magyar iparnak, a magyar munkásnak? Marad a szegedi kulacs, marad a kalotai varrottas, a debreceni bicska, a gyetvai vadkörte, marad a lehotai ostornyél, de ezekkel magyar munkát és magyar ipart felvirágoztatni nem lehet.”

Prohászka leszögezi, hogy ha a magyar nép élni akar, új kultúrfokra, vagyis a nemzeti munkának a megbebecsülésére kell emelkednie. A nemzeteket a munka neveli, ez hozza el az igazi szabadságot, mert a szabadságot az erkölcsből fakadó gazdagság teremti meg. Prohászka erre a nemzeti feladatra hívja fel az országot, s ennek a vállalkozásnak a jelképét a tulipánban jelöli meg.

Prohászka műveinek összkiadásában Schütz Antal a közölt szöveghez ezt a kommentárt fűzi: „Ez a székesfehérvári iparkiallítás megnyitásával kapcsolatos színházi ünnepélyen 1906. szeptember 30-án elmondott híres beszéd, melynek folyamán sokan hangosan fölzokogtak, melyet sokan berámázva a szobájukban tartottak.” (Összegyűjtött Munkái 18,291) Látnivaló, hogy Prohászka megint igen érzékeny pontra tapintott rá. Ezt érezte a közönség, de más irányból érezhette az uralkodó körök egy része is. Ferenc József ezután Prohászkát gunyorosan tulipánpüspökként emlegette. Az akkori közönséghez hasonlóan pedig érezhetjük mi is, akik igen könnyen értjük és átérezzük, miről beszélt Prohászka. Az viszont már számunkra sírnivaló, hogy egy évszázad elmúltával is hasonló sorskérdésekkel kell szembenéznünk, amikor a megoldás új formáit kell kidolgoznia egy nemzeti elkötelezettségű leendő politikának és kormányzatnak. Ugyanakkor arra gondolhatunk, hogy egy kedvező helyzetbe hozott nemzeti munka bármikor rendkívül rövid idő alatt új világot tud teremteni. Veszteségeink pedig, amelyek mértéke lassan kifejezhetetlen, azzal a vigasszal szolgálhatnak, hogy általuk egy kedvező kibontakozás a lehető legkorszerűbb állapotba hozhatja hazánkat és nemzetünket.

Az index-ügy száz év távlatából¹

Bevezetés

Prohászka küzdelmes pályáján az 1911-es esztendő nagy megpróbáltatásának, az indexre tételnek az éve. Három munkáját, „Az intellektualizmus túlhajtásai”², a „Modern katolicizmus”³ című könyveit és a „Több békességet”⁴ című cikkét ekkor tette az Index Kongregáció a tiltott könyvek jegyzékére. Amikor most ennek a hírhefti évnek a centenáriumán felidézük az akkori eseményeket, nem célunk sem az indexre tétel körülményeinek részletekbe menő áttekintése, sem pedig ezzel kapcsolatos újabb tényezők feltárása. Bár az indexre tétel teljesen kimerítő módon még ma sincs feldolgozva, az elmúlt mintegy másfél évtized Prohászka-kutatása már igen gazdagon feltárta e szomorú eljárás hátterét, összetevőit és főszereplőinek tevékenységét. A korábbi évtizedekben született tanulmányok (Rezek Román,⁵ Hölvényi György,⁶ Pálvolgyi Gyula,⁷ Koncz Lajos,⁸ Gergely Jenő⁹ munkái) már sok értékes elemzéssel járultak hozzá az összkép kialakításához, a közelmúltban azután mindenekelőtt Szabó Ferenc¹⁰ és Adriányi Gábor¹¹ alapvető kutatásokkal és forrásfeltárásokkal világították meg az eljárás lényegét. Időközben pedig maguk a szóban forgó, indexre tett művek is –

¹ Előadás a Prohászka Ottokár-konferencián. Központi Papnevelő Intézet, Budapest, 2011. április 2. Megjelent: Valóság, 2012/1. 56–62.; Mózessy Gergely (szerk.): Prohászka-tanulmányok, 2009–2012. A Székesfehérvári Egyházmegye Prohászka-konferenciáinak előadásai. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, Székesfehérvár, 2012. 142–152.

² Prohászka Ottokár: Az intellectualizmus túlhajtásai. Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. III. köt., 8. szám. Budapest, 1910.

³ Prohászka Ottokár: Modern katolicizmus. A Szent István Társulat kiadása, Budapest, 1907.

⁴ Prohászka Ottokár: Több békességet! Egyházi Közlöny, XXII. évf. 51. szám, 1910. december 23.

⁵ Rezek Román: Három válasz Prohászka kérdőjeleire. Vigilia, 1974/12.

⁶ Hölvényi György: Adatok Prohászka három művének indexre tételéhez. Vigilia, 1978/1.

⁷ Pálvolgyi Gyula: Prohászka az index után. Vigilia, 1983/5. 441–444.

⁸ Koncz Lajos (szerk.): Prohászka Ottokár: Modern katolicizmus. Szent István Társulat, Budapest, 1990.

⁹ Gergely Jenő: Prohászka Ottokár. „A napbaöltözött ember.” Gondolat, Budapest, 1994.; Jenő Gergely: Ein Beitrag zur Indizierung einiger Werke des Bischofs von Székesfehérvár, Ottokár Prohászka. In: Reimund Haas – Karl Josef Rivinius – Hermann Josef Scheidgen (szerk.): Im Gedächtnis der Kirche neu erwachen. Studien des Christentums in Mittel und Osteuropa. Festgabe für Gabriel Adriányi zum 65. Geburtstag. Böhlau, Köln–Weimar–Wien, 2000. 449–461.

¹⁰ Szabó Ferenc: Prohászka Ottokár élete és műve (1858–1927). Szent István Társulat, Budapest, 2007.; Szabó Ferenc: Prohászka Ottokár időszerűsége. Újabb Prohászka-tanulmányok. Kairosz Kiadó, Budapest, 2006.; Szabó Ferenc: Prohászka és a modernizmus. In: Uő. (szerk.): Prohászka ébresztése. I. köt. Budapest, 1996. 73–175.; Szabó Szádok O. P. jelentései az Index Kongregációnak. Szent István Társulat, Budapest, é. n. (2007).

¹¹ Adriányi Gábor: Prohászka és a római index. Szent István Társulat, Budapest, 2002.

amelyek annak idején a Schütz Antal szerkesztette összkiadásban¹² nem kaphattak helyet –, újra napvilágot láttak,¹³ amelyek korábban igen nehezen voltak hozzáférhetőek.

A dokumentumokból világosan körvonalazódik, hogy az indexre tétel megítélésekor és megértésekor mind a világhelyzetet, mind a magyarországi helyzetet számításba kell venni. Közelebbről, mind a liberalizmusnak és a szocializmusnak az egyház ellen vívott világméretű harcát és ennek visszahatását, a római egyház korabeli szemléletét, az egyházon belüli útkereséseket, egyszóval az úgynevezett modernista válságot, mind pedig a magyar társadalom helyzetét és a magyarországi egyház állapotát, valamint Prohászka szociális tanainak és az egyházi megújhodást célzó elveinek hatását, végül pedig konkrétan és nagy súllyal számos személyes tényezőt is tekintetbe kell venni. A Prohászka-kutatás mindenestre világossá és egyértelművé tette, hogy – Szabó Ferenc tömör formulájával élve – Prohászka modern volt, de nem volt modernista.

Tisztelgés

Jelen előadásomnak a fentiekből is adódóan két célja van. Először is – és gondolom, ez mindnyájunknak, akik Prohászka jegyében élünk, lelki közösségével fog találkozni –, az alkalomhoz illően, magával e megemlékezéssel szeretnék tisztelni Prohászka lelkierője előtt. Az előtt a magatartás előtt, amely magát a döntésnek alávetve az alázat erényét oly magas fokon gyakorolta, ami csak a legkiválóbbak sajátja. Miként Schütz Antal írja: „A püspök fegyelmezett, alázatos és bölcs magatartása lassan elnémította azt a sápítóaszt és huhogást is, amely tisztulatlan emberek táborából most előővakodott. A szenáció várakozásait nem elégítette ki, interjú-vadászok elől kitért.” (ÖM 24,84.) Az előtt a magatartás előtt tisztelgek, amely jóhiszeműsége és igaza tudatában a Gondviselésre bízta ügyének jövőjét, miként Rosmini, Blondel, Teilhard és mások. – Ezen túlmenően a következőkben szeretnék néhány olyan – részben elvi, részben konkrétabb – elemzésbe bocsátkozni, amelyek az index-üggyel összefüggésben a vallásfilozófia és a politikai katolicizmus körében mozognak. Végül pedig szeretnék beszámolni egy – tudomásom szerint eddig ismeretlen – dokumentumról, amely a Prohászka elleni támadások visszhangjaként született.

Modernizmus és intellektualizmus

Ami az elvi kérdést illeti: amióta a kérdéssel foglalkozom, mindig valamiképpen megoldatlannak, tisztázatlannak találtam, ahogy a Tanítóhivatalnál, Prohászkanál és az egyes elemzésekben a modernizmus és az intellektualizmus értékelése egymással összefüggés-

¹² Schütz Antal (szerk.): Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái, I–XXV. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1928–1929. (A továbbiakban: ÖM, kötetszám, lapszám.)

¹³ Frenyó Zoltán (szerk.): Élő kereszténység. Prohászka Ottokár indexre került művei. Kairosz, Budapest, 1998.; Koncz Lajos, 1990. i. m.

ben szerepelt. Miről van szó? A pápai tanítás, a „Lamentabili sane exitu” kezdetű dekrétum (1907. július 3.) és a „Pascendi dominici gregis” kezdetű enciklika (1907. szeptember 8.) szerint a bírált modernizmus fő elvei az agnoszticizmus és az immanentizmus. Az agnoszticizmus, amely az intellektualizmust bírálva Istent az értelem számára elérhetetlennek tartja, s az immanentizmus, amely szerint a vallás a lélek immanens, belső erejéből fakad, s Isten a vallásos érzülettel megtapasztalható. A hit eszerint nem a kinyilatkoztatáson, hanem az érzelmen alapul. Mármost Prohászka több alkalommal foglalkozik a modernizmussal, indexre tétele előtt és után egyaránt, mindkét esetben kiegyensúlyozott módon. Két tanulmánya: „A modernizmus és keresztény katolicizmus” (1908. ÖM 13,209–218.), valamint „A modernizmus” (1912. ÖM 15,263–274.). Előbbi írása a modernizmust lényegében kritikai, továbbá intellektualista áramlatként határozza meg, utóbbi pedig a modernizmus alapelveinek az agnoszticizmust és az immanentizmust nevezi meg.

A különösnek tehát az tetszhet első pillantásra – s ezt mindeddig senki nem ütköztette egymással –, hogy Prohászka, aki nyilvánvalóan tökéletesen tisztában volt az 1907-es pápai iránymutatásokkal, továbbá (életfilozófiai lelkülete mellett) hallatlanul magas skolasztikus képzettséggel rendelkezett, mégis intellektualizmust lát a modernizmusban. Hogyan lehetséges ez? Az elmondottnál fogva Prohászka teljes nyugalomban dolgozott az intellektualizmus túlhajtásai ellen irányuló tanulmányán. Ezek után természetesen meglepetésként érte értekezésének indexre tétele, hiszen meg lehetett győződve arról, hogy a túlzó racionalizmus elleni fellépése a Tanítóhivatal szándékával is megegyezően, helyes irányba mutat. A látszólagos kulcskérdés eszerint az lenne, hogy intellektualizmus-e valójában a modernizmus, de mégsem ez oldja meg a problémánkat. Úgy tűnik, hogy a modernizmus tényleg nem intellektualizmus, s ennek alapján formálisan úgy tűnhetne, hogy Prohászka hibás értékelést adott. Azonban véleményem szerint nem ez a helyzet, s a következőkben ezt próbálom meg röviden megvilágítani.

Amikor tudniillik a „Pascendi” a modernizmust a mondottak szerint agnoszticizmusként és immanentizmusként bírálja, az ezek mögött rejlő (vagy oda vetített) liberális keresztény és a protestantizmussal rokon fideista felfogással szemben a katolikus szellemet óvja a skolasztika fogalmisága alapján, tehát az egyház belső egységét, eszmei koherenciáját védi. Ez tehát *teológiai* perspektíva. Prohászka azonban, amikor számot vet az egyháznak a modern világban elfoglalt válságos helyzetével, az egyházzal ellenséges *világ* uralkodó filozófiai eszméivel vet számot. Amikor Prohászka az intellektualizmust támadja, akkor azzal a pozitivizmussal és racionalizmussal száll szembe, amelyet ma scientizmusnak nevezünk, vagyis a tudomány fetiszizálásának, istenítésének tekintünk, amely az ateizmus melegágya, s amely mögött mind akkor, mind pedig manapság maga a liberalizmus és a szocializmus húzódik meg, a kereszténységnek egy tőről fakadó két alapvető ellensége. Ez tehát *politikai* perspektíva. Az előbb körülírt teológiai perspektíva defenzív álláspont, a most látott politikai perspektíva offenzív álláspont. Prohászka igaza abban áll, hogy az ellenséget a saját területén kívánja megverni, s ehhez, illetve ezzel párhuzamosan látja szükségesnek magának a modern katolicizmusnak a kialakítását is.

A túlhajtottnak tekintett intellektualizmust Prohászka azért bírálja, mert ő az életre koncentrál, azt tartja szem előtt. S eszerint a fogalmi gondolkodás kimerevült, befejezett absztrakció, amely nem fér hozzá az alakulásban lévő konkrétéhoz, passzívvá tesz, az öncélú ismeret gyengíti az életet, s az ilyen szemlélet az erkölcs terén fogalmakban feneklik meg. Ne gondoljuk azonban, hogy Prohászka nem ismeri el önmagában a fogalmak létjogosultságát. Természetesen elismeri, hogy a fogalmi ismeret létezik, annak tartománya van és arra határozottan szükség van a világban való tájékozódásra és az élet számára, hiszen az ember értelmes lény. Éppenséggel nagyon érdekes ebből a szempontból is, ahogyan oly meglepő hévvel és nyíltan bírálta a nagy tekintélyű Samassa érsek felfogását, aki egyébként Prohászka rokona volt.

Samassa bírálata

Az mindig ismert volt, hogy Samassa József egri érsek az index-ügy egyik különös és régi szereplője volt. (Tevőleges szerepet azután főleg Pécsi Gusztáv, Tomcsányi Lajos, Rajner Lajos, Rott Nándor, Andor György, mindenekelőtt és leghuzamosabban pedig – miként a fent hivatkozott kutatás a közelmúltban kimutatta – Szabó Szádok játszott.) Maga Prohászka írta naplója 1913. november 22-i bejegyzésében, hogy annak idején püspöki bemutatkozó látogatása során „azt mondta nekem, hogy indexre tétet”. (ÖM 23,255.) Tudjuk, hogy Prohászka két külön írást szentel Samassa értékelésének, és egy harmadikban is kitér a kritikára. Ezek: „Samassa érsek beszédének filozófiája” (1894. ÖM 20,154–165.), „Samassa és a néppárt” (1898. ÖM 21,97–101.) és „A keresztény ébredés nehézségei Magyarországon” (1899. ÖM 10,71.).

A készülő – majd a következő évben elfogadott (1895: XLII, XLIII. tc.) – nagyjelentőségű liberális egyházpolitikai törvényjavaslatok vitájában az érsek a főrendiházban beszédet mondott és természetesen a vitatott törvényjavaslat ellen foglalt állást. Prohászka mégis megbírálja, egy feltűnően hosszú és igen alapos tanulmányban. De miért? Természetesen nem az állásfoglalás, hanem az érvelése, „beszédének filozófiája”, tehát a védekezés erőtlensége és várható eredménytelensége miatt. Prohászka két pontban kifogásolja Samassa felszólalását. Az egyik az érsek eufemizmus, mondandójának halvány volta, a másik vallásfilozófiai és valláserkölcsi felfogása.

Samassa annyit mond, hogy a törvényjavaslatok úgymond „kevésbé fogják ápolni a nép vallási érzelmeit”. Prohászka nagy lendülettel reagál erre a kifejezésre. Hangsúlyozza: ehelyett határozottan rá kellett volna mutatni arra, hogy a törvényjavaslatok megtagadják és szétzüllesztik a kereszténységet, és lerontják az ezeréves magyar államot. Egyértelművé kellett volna tenni, hogy a törvényjavaslat „apostazál” a kereszténységtől, s a keresztény hit és az evangélium alapvető parancsával és tanával homlokegyenest ellenkezik. (Azt, hogy az effajta szépítés pusztuláshoz vezet, Prohászka egy hasonlattal érzékelteti. A Budapest–Bécs vasútvonalon a „kihajolni veszélyes” helyett a „halál fia” feliratot kellene használni, hisz a garami és az ipolyi hídon már tucatnyi embernek „leesett a feje”.)

Vallás és erkölcs

Prohászka másik problémája a „vallási érzelem” kifejezés. Kifogásolja, hogy az érsek a vallást vallási érzelemnek tartja, a vallást az erkölctől elválasztja, továbbá beszéde szerint azt vallja, hogy vallás nélkül is lehet az egyes ember erkölcsös, s a műveltek kevésbé szorúlnak a vallásra. Prohászka jelentőségéhez mérten hosszan elemzi ezt a vallásfilozófiai kérdést. Samassa szemléletét tarthatatlannak tekinti. Leszögezi, hogy az érzelem nem vallás, hanem annak előzménye. Leírja, hogy a vallás az ész és az akarat aktusaiból összefonódva alakul, a vallás az istenismeret és szeretet egysége, s szerinte a vallástalan morál végeredményben erkölcstelen. Kiemeli, hogy a vallási hajlam nem hordozza magában az igazság kritériumát, és szubjektívizmust rejt magában. A vallásszabadság pedig meggyőződése szerint lemondás az objektívnek tekintett kereszténységről, és annak visszalökése az érzelmekbe.

Fejtegetéseit Prohászka így zárja: „Ezek után láthatjuk, hogy mennyire szükséges e téren a szigorú fogalom-megkülönböztetés, melyet a modern filozófok könnyűszerrel elmulasztanak, s ezáltal az embereket képtelenné teszik, hogy a frázisból a gondolatokat, a vallásszabadságból, zsidó-recepcióból, felekezetenküliségből a tájékoztató irányeszmet kihámozzák.” A tanulmányhoz Schütz Antal egy megjegyzést fűz. Schütz, a nagy dogmatikus, a fogalmak és tantételek mesteri elrendezője,¹⁴ jegyzetében tévedhetetlenül fogalmazza meg lakonikus ítéletét: „A szerző álláspontja felel meg a Lamentabili dekrétum (modernizmus elítélése) tételeinek, amit nem lehet fönntartás nélkül mondani a megbírált beszédről.” (ÖM 20,317.) Hasonlóképpen szögezi le Schütz Antal Prohászka-életrajzában is: „Az ő részén volt az egyházas álláspont és az igazság.” (ÖM 25,48.)

Prohászka, akit ott találunk a Katolikus Néppárt megalakulásakor, s aki ezekben a kritikus években részt vállal a párt küzdelmeiben, fájlatja, hogy Samassa távol marad e küzdelmekről. Ezért a „Samassa és a néppárt” című írásában ezt a kifogását fogalmazza meg: „Egy katolikus érsek miért nem szegődik mint politikus a keresztény elveket határozottan kitűző párthoz?” (ÖM 21,98.)

Kaas Ivor

Amit Prohászka Samassában hiányol, megtalálja Kaas Ivor alakjában. Kaas Ivor a kor jeles keresztény-lutheránus publicistája és politikusa, magas eszmények és erények által vezérelt férfiú, a Katolikus Néppárt és Zichy Nándor¹⁵ lelkes munkatársa. Temetésekor Prohászka beszédet mond sírja fölött, nagyrabecsülése mellett úgy is, mint a Pázmány

¹⁴ Schütz Antal: Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere. I–II. köt. 651+735 old. Szent István Társulat, Budapest, 1937².

¹⁵ Prohászka Ottokár: Gróf Zichy Nándor. ÖM 13,361–368.; Bonitz Ferenc: Gróf Zichy Nándor. Élet- és jellemrajz. Szent István Társulat, Budapest, 1912.; Csapodi Csaba: Gróf Zichy Nándor élete és politikája (1828–1911). Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest, 1993.

Péter Katolikus Írók és Újságírók Egyesületének elnöke, amely egyesületnek Kaas Ivor tiszteletbeli tagja volt. Mint tudjuk, ez a tény, a protestáns temetésen való aktív részvétel az index aktáiban, a vizsgálatokban és határozatokban hangsúlyos vádpontként szerepel.¹⁶ A beszédben pedig főleg a következő mondatot kifogásolták mint megengedhetetlennek ítélt megállapítást: „Szimpátiája volt az anyaszentegyház iránt, s ez a szimpátia – megvallom – oly közel hozta hozzám, szívemhez, hogy benne már mintegy a szentek közösségének a tagját, a testvért tiszteltem, szerettem, becsültem.” Prohászka azonban Kaas Ivor személyiségének egy másik tényezőjét is kiemeli, amely az ő nagyrabecsülését kiváltotta. Ez pedig a következő: „Kaas Ivorban a prófétaság abban váltódott ki, hogy ő a keresztény gondolatot mindenütt, magánéletben, közéletben, közigazgatásban, törvényhozásban keresztül akarta vinni és azért dolgozott.” (ÖM 18,257.) Magyarán: ez a közéleti kereszténység, Prohászka jellegzetes elve és magatartása.

Tátrai Félix

Az elképesztő, hogy azután még az indexet követően is mennyi vizsgálódás, elemzés és cenzori jelentés született Prohászka addigi és akkor megszülető írásáról, újabb indexre tételét előkészítendő. „Magasságok felé” című, kiadás előtt álló kötetéből törölték a „Denevérszárnyakon” című és az „Aki önmagánál nagyobb” című írását. (ÖM 8,181–184.; 189–192.) A „Föld és ég” című nagy művének 1912-es 4. kiadásából kényszerűen hiányzik a XVII. fejezet, amely az „Ember és evolúció” témáját tárgyalja. (A hiánytalan mű: ÖM 3–4.) Azt is tudjuk, hogy 1913-ban Dr. Felix Tátrai álnév alatt, „Mehr Klarheit! Gedanken über den Prohászka-Kultus in Ungarn” címmel egy kiadvány folytatta a támadást Prohászka ellen.¹⁷ A „Mehr Klarheit” pedig, amelynek feltehető szerzője a szepesi püspök titkára volt,¹⁸ a már indexre tett műveken kívül még további írásokat is kifogásol és ajánl a hatóság figyelmébe. Ezek: „Vizek, szemek, lelkek” (1913. ÖM 8,140–145.) és „Ki lesz egész ember?” (1913. ÖM 8,159–164.)

Kosztolányi Dezső

A „Mehr Klarheit”-tel és esetleges visszhangjával eddig tulajdonképpen nem sokat foglalkozott a kutatás. Ezzel kapcsolatban most szeretnék beszámolni arról, hogy találtam Felix Tátrai könyvéről egy cikket, amelyet Kosztolányi Dezső írt. Prohászka és Kosztolányi kap-

¹⁶ Hasonlóképpen kifogás alá esett Prohászka részvétele és beszéde a Petőfi család síregyesítő újratemetése alkalmával. Petőfi Zoltánt egyébként katolikusnak keresztelték. Prohászka beszéde: Petőfi feleségének és fiának hamvai fölött (1908.). ÖM 13,356–357.

¹⁷ Dr. Felix Tátrai: Mehr Klarheit! Gedanken über den Prohászka-Kultus in Ungarn. h.n. (Graz), é. n. (1913.)

¹⁸ Ld.: Szabó Ferenc (szerk.): Prohászka ébresztése, I. köt. Budapest, 1996. 170.; 174.

csolatáról eddig csak Vass Péter közleményéből tudtunk, aki kiadta és feldolgozta kettejük 1925-ös levélváltását.¹⁹ Az alábbiakban Kosztolányi cikkét szeretném ismertetni. A cikk az „Élet” című lapban jelent meg 1913-ban. Az „Élet” című katolikus folyóirat 1909-ben indult Prohászka Ottokár segítségével, amelynek ő maga főmunkatársa lett, Kosztolányi Dezső pedig évekig munkatársa volt. A cikk címe „Dr. Félix Tátrai”, szerzője „Vates”,²⁰ amiről pedig az irodalomtörténet tudja, hogy Kosztolányi Dezső egyik írói álneve.²¹ Kosztolányi Dezső írása nem szakteológiai értekezés vagy szakfilozófiai elemzés. Írói eszközökkel tesz hitet az újságolvasó előtt Prohászka Ottokár nagyságáról és igaz emberségéről. A cikk némi egyenlensége ellenére ezért bír fontossággal és az írásnak ezért van irodalomtörténeti érdekessége.

Kosztolányi így kezdi cikkét: „A füzet fedőlapja epezőld. Az író pedig fekete álarcot visel, nehogy az arcába vagy a szemébe tekintsenek. Mi mégis szeretnénk farkasszemet nézni Félix Tátraival, akinek a magyar nyelv nem elég széles-öblű harsona, hogy széjjel kiáltsa a vádjait; a német nyelvhez fordul, hogy Prohászka Ottokárt, akinek az egész világon gyarapodik a tábora, szerecsenfeketére fesse.” Ezután így folytatja: „A könyv – nem egész nyíltan – a modernizmus vádjait pedzi.” Kosztolányi viszont leszögezi: „Prohászka Ottokár nem modernista, de zseni.”

A röpirat írójának vádjai Kosztolányi szerint „annyira kacskaringósak és körmönfontak, hogy belőlük kiordít a sárga kajánság és az epezőld harag, velük nem lehet és nem szabad komolyan foglalkozni. Vannak azonban a könyvnek szomorú lapjai – folytatja Kosztolányi. Azok a lapok ezek, melyeken Prohászka Ottokár emberi nagyságát akarja kisebbiteni, logikai suskusokkal, propositio maiorral és propositio minorral. Igaz, hogy ezekért kárpótol vídamságokkal – teszi hozzá a cikkíró. Humorosnak tartjuk azokat a lapokat, amelyeken Prohászka stílusát bírálja ez a csikorgó stílusú dr. Félix Tátrai, aki a szint cifrának, a lelket frázisnak, a mélységet homálynak nézi. Valaki kormos üvegen bámulja a Napot s azt mondja, hogy a Nap homályos. Tévedés, kedves analitikus: a kormos üveg homályos.”

Kosztolányi hangsúlyozza, hogy „Prohászka Ottokárnak csak az emberi nagyságát nem bocsátja meg a pamflet-író, azt, hogy zseni, hogy egész és egyszerű életet él, hogy bibliaian keresztény és tüzesen katolikus, s ezt úgy tudja kifejezni, mint egy költő, mint egy XX. századbeli szónok”. Kosztolányi itt Pázmány Péterrel von párhuzamot, majd Prohászka apostoli lelkéről, igaz emberségéről beszél. Rámutat, hogy Prohászka „a hitet nem privilégiumnak tartja, és a kultúrával együtt átadja a XX. század embereinek, nem egy kéznek, de ezer kéznek és millió kéznek, mindenkinek, a kocsisnak, a póstatisztnak, a sajtkereskedőnek és a mágánsnak egyformán.” Kosztolányi így folytatja: „Mi ezen a nyá-

¹⁹ Vass Péter: Prohászka Ottokár és Kosztolányi Dezső levélváltásának margójára. Vigilia, 1981/6.

²⁰ Vates: Dr. Félix Tátrai. Élet, V. évf. 40. sz. 1913. október 5. 1267. old.

²¹ Hittel Dénes: Folyóirat szerinti Kosztolányi-bibliográfia. MTAK Ms 4645/6-11.; Ms 4646/6-8. Szerk. Végh Dániel, 2008.; www.kosztolanyi.hu; Galambos Ferenc (szerk.): Az Élet írói és írásai, 1909–1944. Budapest, 1956.; Arany Zsuzsanna – Dobás Kata (szerk.): Kosztolányi Dezső írásainak jegyzéke, valamint a róla szóló cikkek gyűjteménye repertóriumokban. Összegyűjtötte: Aradi Réka, Csonki Árpád, Dobos Ida, Domnanics Anita, Molnár Fábán, Szabó Laura, Lőrincz Anita.; Gulyás Pál: Magyar írói álnév-lexikon. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1978. 458.

ron az országúton beszéltünk a székesfehérvári paraszttal. Leemelte a kalapját és úgy szólt a kegyes, a szelíd, a bölcs püspökről, aki néha gyalog per pedes apostolorum²² megy egyik faluból a másikba, kezében a porszínű napernyővel, az egyházmegyéjét látogatni. A falucska templomában megigazítja az oltárterítőt, megtörli a kelyhet, egy rózsát tesz az oltárkép alá és eltűnik.”

Kosztolányi kifejti, hogy e „száraz és merev pamflet-író” leginkább Prohászka hatásán ütközik meg, „azon, hogy ez a rendkívüli történelmi jelenség ma él, a villamosság századában”. Itt Kosztolányi Prohászka villámhoz hasonlítja, azt írja, „Prohászka Ottokár arcát az új gondolatok villanyfényében látjuk”, s általa ebben a modern világban, ezen új energiák közt csak intenzívebben érezzük a krisztusi lelket.” Cikkét így fejezi be Kosztolányi: „A bagoly azonban azt mondja a sasnak, hogy nem szereti a napot. Félix Tátrai odakialtja Prohászka Ottokárnak, mehr Klarheit, több világosságot.”

Kosztolányi Dezső cikke az index-ügy összefüggésein túl egy újabb adalék arra nézve, milyen nagy hatást gyakorolt Prohászka Ottokár korának nemcsak teológiai, filozófiai, szociális és politikai gondolkodására, hanem művészetére is – alkotóként és irodalomszervezőként, sajtószervezőként²³ egyaránt. Tudjuk, hogy jeles íróink és költőink, többek közt Áprily Lajos, Reményik Sándor, Gárdonyi Géza – s most látjuk: Kosztolányi Dezső is – tettek hitet Prohászka-tiszteletükről és vallottak a püspök nagyságáról. Mindebből az is körvonalazódik, miként a kutatás gazdagodó irodalma is mutatja,²⁴ hogy Prohászka esz-

²² Az apostolok lován (szó szerint: lábán), vagyis gyalog. Ld. még: Balázi József Attila: Mióta járunk az apostolok lován? Egy bibleizmus művelődéstörténeti háttere. Magyar Nyelv, C. évf. 3. sz. 2004. szeptember. 298–312. = <http://www.c3.hu/~magarynyelv/04-3/balazsi.pdf>.

²³ Kókay György: Prohászka és a sajtó. In: Mózessy Gergely (szerk.): Prohászka Ottokár – püspök az emberért. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár – Szent István Társulat, Székesfehérvár – Budapest, 2006. 223–231.; Klestenitz Tibor: Prohászka Ottokár sajtószervező tevékenysége. In: Mózessy Gergely (szerk.): Prohászka-tanulmányok, 2007–2009. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár Székesfehérvár, 2009. 45–67.

²⁴ Sík Sándor: Prohászka, a költő. Magyar Kultúra, 1927. = In: Brisits Frigyes (szerk.): Prohászka. Tanulmányok. Szociális Misszió Társulat, Budapest, 1928. 224–251.; Horváth Sándor: A Szentlélek hárfája. In: Brisits, i. m. 116–156. = Uő.: Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Bölcséleti és hittudományi tanulmányok. Szent István Társulat, Budapest, 1944. 185–210.; Reményik Sándor: Szószéken. Prohászka püspök emlékezete (1927). In: Barlay Ö. Szabolcs: Prohászka, az alkotó. Vörösmarty Társaság, Székesfehérvár, 2000. 293.; Sík Sándor: Gárdonyi, Ady, Prohászka. Pallas, Budapest, 1928.; Rezek Román: Prohászka intuíciója és átélése. Theologia, 1941.; Rezek Román: Prohászka esztétikája. Pannonhalmi Szemle, 1942/2.; Rezek Román: Prohászka stílusának lelki alapjai. Sorsunk. Pécs, 1943/1.; S. Szabó Péter: A szacellum rózsája. Prohászka-esszék. Magyarországért, Édes Hazánkért, Solymár, 2000.; Reményik Sándor levele Prohászka Ottokárnak (1925). In: Frenyó Zoltán (szerk.): Prohászka Ottokár: Modern Pünkösöd. Válogatott írások. Tinta, Budapest, 2005. 536–537.; Szabó Ferenc: Prohászka hatása a két háború közötti katolikus irodalomra. In: Uő.: Prohászka Ottokár időszereplése. Kairosz, Budapest, 2006. 255–271.; Szilárdfy Zoltán: Prohászka művészetszemlélete. In: Mózessy Gergely (szerk.): Prohászka Ottokár – püspök az emberért. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár – Szent István Társulat, Székesfehérvár–Budapest, 2006. 265–272.; W. Balassa Zsuzsa (szerk.): Prohászka, a költő. Kairosz Kiadó, Budapest, 2008.; Szénási Zoltán: Prohászka Ottokár művészetfilozófiája. In: Mózessy Gergely (szerk.): Prohászka-tanulmányok, 2007–2009. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár Székesfehérvár, 2009. 141–149.

mevilágának esztétikai fogantatása és tartalma az életmű sajátos és szerves dimenziója, éltető tényezője s hatásának egyik titka.

Prohászka esztétikai szelleme utat talált Kosztolányi Dezsőhöz, aki szüleitől katolikus nevelést kapott, s bár élete folyamán eltávolodott a hittől, az valamiképpen mégis elkísérte élete végéig. Itt kell megemlékeznünk arról, hogy Kosztolányi miképpen vallott a katolicizmusról mint szép vallásról. Harsányi Lajos, jeles katolikus költőnk visszaemlékezése szerint – akinek egyébként Esztergomban Prohászka Ottokár volt a lelki vezetője –, egy ízben éppen az „Élet” szerkesztőségéből távozván Kosztolányi Dezsővel beszélgetni kezdtek a vallásról és a hitről. Kosztolányi ekkor kifejtette, hogy a katolicizmus pártatlan és tündöklő vallás és tiszta költészet. Miként a leírásban olvashatjuk, hosszan méltatta az egyházi év liturgiájának bölcsességét és ünnepeinek szépségét. Az egyházzal pedig megjegyezte, hogy annak a Credo-ban megvallott „egy, szent, katolikus és apostoli” jelzői mellé bátran oda lehetne tenni ötödikként azt, hogy „szép”.²⁵

Függelék

Vates (Kosztolányi Dezső): Dr. Félix Tátrai.

(Élet, V. évf. 40. sz. 1913. október 5. 1267. l.)

A füzet fedőlapja epezöld. Az író pedig fekete álarcot visel, nehogy az arcába vagy a szemébe tekintsenek. Mi mégis szeretnénk farkasszemet nézni Félix Tátraival, akinek a magyar nyelv nem elég széles-öblű harsona, hogy széjjel kiáltsa a vádjait, a német nyelvhez fordul, hogy Prohászka Ottokárt, akinek az egész világon gyarapodik a tábora, szerencsénfeketére fesse. A könyv – nem egész nyíltan – a modernizmus vádjait pedzi. Prohászka Ottokár nem modernista, de zseni. Hogy a székesfehérvári püspököt a legszigorúbb dogmatikai szempontból sem érheti gáncs, azt maga a röpirat írója is elismeri a sorok között s az általa felhozott vádak viszont annyira kacskaringósak és körmönfontak, hogy belőlük kiordít a sárga kajánság és az epezöld harag, velük sem lehet és nem szabad komolyan foglalkozni. Vannak azonban a könyvnek szomorú lapjai. Azok a lapok ezek, melyeken Prohászka Ottokár emberi nagyságát akarja kisebbiteni, logikai suskusokkal, propositio maiorral és propositio minorral. Igaz, hogy ezekért kárpótol vidámságokkal. Humorosnak tartjuk azokat a lapokat, amelyeken Prohászka stílusát bírálja ez a csikorgó stílusú dr. Félix Tátrai, aki a színt cifrának, a lelket frázisnak, a mélységet homálynak nézi. Valaki kormos üvegen bámulja a napot s azt mondja, hogy a nap homályos. Tévedés, kedves analitikus: a kormos üveg homályos.

²⁵ Harsányi Lajos: Emberek és események. In: Kovács Sándor: Isten embere. Szent István Társulat, Budapest, 1966. 183.; Barlay Ö. Szabolcs: Kosztolányi Istene. A Prohászka Baráti Kör Kiadványa, Székesfehérvár, 2008.; ld. még: Baráth Ferenc: Kosztolányi katolicizmusa. Vigília, 1938. 477–484.

Prohászka Ottokárnak csak az emberi nagyságát nem bocsátja meg a pamflet-író, azt, hogy zseni, hogy egész és egyszerű életet él, hogy bibliaian keresztény és tüzesen katolikus s ezt úgy tudja kifejezni, mint egy költő, mint egy XX. századbeli szónok. Pázmány Péter a XVII. században beszélhetett úgy, mint egy XVII. századbeli szónok. Prohászka Ottokárt azért támadják, mert a XX. században úgy szól, mint egy XX. századbeli szónok és ember, mélységesen emberi. Az, aki apostol, az igazi apostol mindig, és igazi ember is. Emberré kell lennie, hogy az embereknek emberi nyelven hirdesse az igazságot. Csak az ókor embere érdemelte meg a szeretetet? A mai ember csak vasvesszős törvényt, kalodát érdemel? Mert ez az álarcos ismeretlen logikája. Bűnnek bélyegzi azt, hogy Prohászka Ottokár a hitet nem privilégiumnak tartja, és a kultúrával együtt átadja a XX. század embereinek, nem egy kéznek, de ezer kéznek és millió kéznek, mindenkinek, a kocsisnak, a póstatisztnek, a sajtkereskedőnek és a mágnásnak egyformán. Az ünnepén nem mind voltak ott, akik lélekben vele vannak. Mi ezen a nyáron az országúton beszélünk a székesfehérvári paraszttal, leemelte a kalapját és úgy szólt, a kegyes, a szelíd, a bölcs püspökről, aki néha gyalog per pedes apostolorum megy egyik faluból a másikba, kezében a porszínű napernyővel, az egyházmegyéjét látogatni. A falucska templomában megigazítja az oltárt-erítőt, megtörli a kelyhet, egy rózsát tesz az oltárkép alá és eltűnik.

A száraz és merev pamflet-író nem is rajta ütközik meg, inkább a hatásán, azon, hogy ez a rendkívüli történelmi jelenség ma él, a villamosság századában. A villám pedig akkor is villám, hogyha nem a homoksivatagban cikázik végig, de egy leideni palackba zártan, a szobában szunnyad, az energiája mindig ugyanaz marad. Prohászka Ottokár arcát az új gondolatok villanyfényében látjuk. A templom sem lett szentségtelenebb azáltal, hogy a faggyúgyertyák helyett apró üvegkörtek izzanak oltárjain, hogy központi fűtéssel fűtjük és hogy a vízvezeték csapjain mossuk az edényeit. Ez új energiák közt csak intenzívebben érezzük a krisztusi lelket. Ezt röpi ő tovább, a villanyszikra szárnyán, ez dalol a rotációs-gépben, ez száguld ma a gőzmozdonyon, a telegráf-drótokon és ez kattog a repülőgépen. A vágató művek és vágató szavak ugyanazt a lelket viszik tovább, mint egykor az egyszerű halászok idilli csónakjai és nyugodt prédikációi.

A bagoly azonban azt mondja a sasnak, hogy nem szereti a napot. Félix Tátrai odakiáltja Prohászka Ottokárnak, mehr Klarheit, több világosságot.



Prohászka Ottokár sokakkal állt harcban

Tarics Péter interjúja. Magyar Nemzet,
2012. július 5.*

Prohászka Ottokár egykori székesfehérvári püspök személye időről időre előkerül a magyar közéletben. Legutóbb éppen Budapest XIII. kerületi szobrának felállítása kapcsán borzolta a kedélyeket, hiszen a kerület szocialista vezetése nem akar neki emléket állítani Angyalföldön, a szoborállító bizottság vissza is lépett. Antiszemizmusának kérdése ismét a magyar belpolitika szereplőinek köszönhetően került előtérbe. Frenyó Zoltán, a Magyar Tudományos Akadémia főmunkatársa, vallásfilozófus, Prohászka-kutató szerint a főpap sokoldalú történelmi személyiség volt, ezért munkásságának bemutatását, értékelését nem lehet egyetlen szempontra szűkíteni.

T. P.: Sokan antiszemizmussal vádolják az egykori székesfehérvári püspököt. Az ön véleménye szerint zsidóellenes volt Prohászka Ottokár?

F. Z.: Prohászka Ottokár nem volt antiszemita. Aki az ő törekvéseit történeti kontextusban vizsgálja és arányosan látja életművét, valamint ismeri valamennyi megnyilatkozását, láthatja, hogy nem volt zsidóellenes.¹ Prohászka a keresztényszocializmus vezéralakja volt. Egész életműve – és nem egyes kiragadott részei – alapján egyetlen célja a keresztény magyar kultúra erősítése volt. Ő azoknak az ellentétes irányzatoknak volt az ellensége és bírálója, amelyekkel az igazi kereszténység, az új ember melletti kiállása során mindig szembeállta magát.

„Az én antiszemizmusom“

T. P.: Melyek ezek az irányzatok?

F. Z.: Prohászka műveit, munkásságát átgondolva, vagy akár naplóját² áttekintve az ellenfelek táborába a következőképpen áll össze: ateizmus, merő racionalizmus, hamis és egyoldalú felvilágosodás, osztályharcos marxizmus, ernyedő polgári dekadencia, szélsőséges individualizmus, korlátlan liberalizmus, önérdékű vadkapitalizmus, pacifizmus, szektás és vallásellenes szociáldemokácia, parttalan demokrácia, bolsevizmus, a zsidó szellem

* A szerző által jegyzetekkel ellátott szöveg (– A szerk.)

¹ Ld.: Orvos Levente: Prohászka Ottokár és a zsidókérdés. In: Mózessy Gergely (szerk.): Prohászka Ottokár – püspök az emberért. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár – Szent István Társulat, Székesfehérvár – Budapest, 2006. 135–220.; Barlay Ö. Szabolcs: Hitvédelem és hazaszeretet, avagy antiszemita volt-e Prohászka? Prohászka Kiadó, Székesfehérvár, 2003.²

² Barlay Ö. Szabolcs – Frenyó Zoltán – Szabó Ferenc S.J. (szerk.): Prohászka Ottokár : Naplójegyzetek, I–III. Agapé – Ottokár Püspök Alapítvány, Szeged – Székesfehérvár, 1997.

destruktív és keresztényellenes elemei, „halálos ölelésű” orosz szellem, magyar tunyaság, passzivitás, haszontalan dzsentrí szellem, buta, pimasz, primitív ember, balkáni, ázsiai, keleti jelleg, felelőtlen arisztokácia, földbirtokosság, maradi egyház, privát katolicizmus, kalandor politika, álkereszténység. A sor nyilván nem teljes, csak irányadó vázlat, sok eleme pedig egymással összefonódva jelenik meg a történelemben.

T. P.: Mi magyarázza a Prohászka körül kialakult viták hevesességét?

F. Z.: Az egykori fehérvári püspök nagyságát az mutatja és a körülette kialakult viták hevesességét az magyarázza, hogy az említett irányzatokkal egy személyben és egyidejűleg vette fel a harcot. Az elhivatottak bizonyosságával, ugyanakkor az úgynevezett reálpolitika taktikai kíváncsiságának teljes figyelmen kívül hagyásával vállalta számtalan fronton a küzdelmet. Bírálta a változtatás szándékával többek között a „keletiesen” maradi, lomha gondolkodásmódot egyházon belül és kívül, az embertelen következményekkel járó gazdasági viszonyokat, a földbirtok tulajdonlásának ellentmondásos helyzetét, a munkásmozgalomból eredő kollektivistikus és a liberális szemléletből táplálkozó egyoldalúan individualista elveket és gyakorlatot. Emiatt persze Prohászka sohasem fogja mindenki szeretni, de bízom abban, hogy életének, életművének, felfogásának, szellemiségének jobb megértése hozzájárul ahhoz, hogy – életművéből tudatosan bizonyos mondatokat kiragadva – ne lehessen anitszemitanak nevezni.

T. P.: Szoktak azonban utalni arra, hogy Prohászka maga is használta „az én antiszemizmusom” megfogalmazást. Mit jelent ez közelebbről?

F. Z.: Igen, ezt lényeges lesz tisztázni. Ez egy 1918-as, „Elég volt-e?” című cikkében³ szerepel, amelyben Vázsonyi Vilmos támadására válaszol. Itt kifejti, hogy az antiszemizmus vádja alaptalan. Idézem: „Nyomatékkal s teljesen megfontoltan ki kell jelentenem – írja –, hogy mi semmiféle antiszemizmust nem csinálunk.” Ezzel szemben világossá teszi, hogy amit ő akar, az a nemzeti keresztény társadalom erősítése, az ő állítólagos antiszemizmus az antidekadencia, a magyar tunyaság felébresztése. Ebben az értelemben kinyilvánítja: „Az én antiszemizmusom nem gyűlölködés, hanem a nemzet emelése, szellemének ébresztése.” Hasonlóképpen: „Nincs nekem más törekvésem, mint kereszténységgel, idealizmussal, nemzeti érzéssel telíteni az ifúságot s a fáradt lelkű intelligenciát.” S leszögezi: „Ez nem antiszemizmus, hanem ez hungarizmus.” Ehhez csak azt tenném hozzá: a „hungarizmus” kifejezést később éppúgy kisajátították és önkényesen eltorzították a politikai erők, mint ahogy történt az például Nietzsche „Übermensch”-fogalmával a náciizmus idején.

³ Prohászka Ottokár: Elég volt-e? Alkotmány, 1918. szeptember 11. Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. Szerk.: Schütz Antal. 22. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1929. 189–194.

Kapitalizmuskritika

T. P.: Ön több helyen is nyilatkozta, hogy Prohászkanak mint keresztény gondolkodónak a munkásságában a zsidósággal való viszonya úgymond több rétegű. Miben nyilvánult ez meg?

F. Z.: Egyrészt a kiválasztott nép iránti tiszteletben és megbecsülésben, másrészt egy teológiai és erkölcsi antijudaizmusban, ami tulajdonképpen a Krisztus-, egyház- és vallásellenes mozgalmak elleni apológia. Mindez lényegileg kiegészül a modern kor szociális kérdéseivel, ahol a zsidókérdés a kapitalizmuskritika keretében jelentkezik. A szociális kérdések vonatkozásában a zsidóság szereplőire soha nem faji, hanem társadalmi és erkölcsi szempontból tekint, mint akik a keresztény kultúra, gazdasági rend és erkölcs ellenében hatnak.

T. P.: Kétségtelenül élesebb megnyilvánulásai mellett Prohászka kereste a zsidósággal az egymásra találás lehetőségét. Jól tudom?

F. Z.: Pontosan így van. 1929-ben megjelent „Munkái”-nak 22. kötetében olvashatjuk a „Zsidó testvéreimhez” című írását,⁴ amelyben a megértés szálait szövi, az egymásra találás útjait keresi. Így fogalmaz: „El kell jönnie a napnak, mikor az elfogultság fala leomlik, s amikor azok, kik sötétségben ülnek, világosságot látnak. El kell jönnie a napnak, mikor az évezredes merevség s terheltség megrebben s olvadozni kezd Krisztus lelkének érintéseitől. Mikor nem a vallási viták izgalmi, hanem az embernek önmagára való eszmélése veti föl a kérdést: ez-e az, amit Isten adni akart Mózes és a próféták által, ezt a nemzeti-vallássá merevedett elszigeteltséget?” Ez egyértelmű fogalmazás a püspök részéről.

Művész, misztikus, apostol

T. P.: Úgy tudom, hogy korszakalkotó dokumentumot talált nemrégiben, amely a fentieket támasztja alá.

F. Z.: Így van. Ervin Gábor zsidó származású katolikus papnak a Jelenkor 1942. augusztus 15-i számában megjelent írására⁵ találtam rá, aki mélységes tisztelettel beszél Prohászka történeti és személyi nagyságáról. Ervin Gábort 32 éves korábban végezték ki a nyilasok. Számára Prohászka Ottokár az élet iránt nyitott, szenvedélyes Isten- és igazságkereső művész, misztikus és apostol. Így fogalmaz a cikkében: „Prohászka mai is eleven erő a magyar szellemi életben. Életszentsége és művészi alakítóereje csorbitatlan fényben ragyog mindnyájunk előtt. Az apostol Prohászka, a misztikus Prohászka, a szónok Pro-

⁴ Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. 22. köt. id. kiad. 339–349.

⁵ Ervin Gábor: Prohászka Ottokár bölcséletéhez. Jelenkor, 1942. augusztus 15. IV. évf. 16. sz. 6. old. Ervin Gábor munkásságáról az év elején szerveztem tudományos konferenciát: Ervin Gábor emlékezete. ELTE BTK Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék. Budapest, 2012. január 27. A konferencia anyaga megjelent: Frenyó Zoltán (szerk.): Ervin Gábor emlékezete – Ervin Gábor bölcséleti munkái. Fejezet a magyar neotomizmus történetéből. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.

hászka nagysága vitán felül áll.“ Cikkében idézi Schütz Antalt, ekképpen: „Prohászka szellemének egyik legsajátosabb vonása a teljes megnyíltság az életnek minden megnyilvánulásával és a gondolkodás minden irányával szemben.“ Ezt követően ő maga hozzáteszi: „...más szóval művészelelkének rendkívüli fogékonysága a mindenkori korszellem irányában, ami politikai állásfoglalásának kanyarulatait is megmagyarázza. Hogy ez nála nem megalkuvás vagy oportunizmus, hanem az apostoli lélek vágya volt, – mindenkinek mindene lenni –, azt talán nem is kell különösebben hangoztatnunk.“ Meggyőződése, hogy ha Ervin Gábor – akinek katolicitása mellett zsidó öntudata volt, önként viselte a sárga csillagot –, 1942-ben (!) látnivalóan semmi kivetnivalót nem talált Prohászka alakjában, ma kevésbé tűnik hitelesnek, hogy a negyvenes évek eseményeit összefüggésbe hozzák az 1927-ben elhunyt Prohászka munkásságával.

T. P.: Miben áll Prohászka Ottokár jelentősége, különös tekintettel a katolicizmus megújítására?

F. Z.: Tudni kell az előzményeket. Az egyház a századforduló idején eléggé dermedt állapotban volt. Megindult tehát a modernizmus folyamata, amely új lelkületet kívánt képviselni az egyházon belül. A dogmákat kicsit kárhóztató és alábecsülő érzelmvallás akart lenni, ezért az egyház ellene fordult. Ez egyébként komplex, eléggé nehezen megfogható szellemiség volt. Az egyház félt a modernizmustól és visszatámadott. Több papot, teológust kiközösítettek, enciklikát adtak ki, és véget vetettek ennek a folyamatnak. Prohászka az ellenégek belesodorták a modernizmusba, illetve ennek a szellemiségnek a gyanújába. S így bizony erősen dehonesztálták őt az ellenfelei főpapok, különösen a feudális főpapok körében. Holott Prohászka nem modernista volt, hanem modern. Ez nagy különbség. Az egyház modernizálására törekedett. A doktori disszertációja valóban erőteljesen hangsúlyozta a fogalmi gondolkodás elégtelenségét (annak szükségessége mellett) a valóság megragadásában, de tette ezt a tudomány mindenhatóságának korabeli képzetével szemben (s egyáltalán nem a dogmák ellen, mint a modernizmus). Ugyanakkor Prohászka elsősorban a pozitivistá, szcientisták irányzat ellen vette föl a harcot, viszont azzal a tévképzettel szemben, hogy a egyház a tudomány ellensége, fennen hangoztatta, hogy vallás és tudomány nincs ellentétben egymással.

Betiltás

T. P.: 1911-ben feljelentették őt a Szentszéki Kongregációnál, és három művét indexre tették. Melyek voltak ezek a művek?

F. Z.: Az egyik az „Intellektualizmus túlhajtásai” című értekezése, amely egyben akadémiai székfoglalója volt 1910-ben. A másik „A modern katolicizmus” című könyve 1907-ből, amelyben komoly programot fogalmazott meg a tekintetben, hogy miként kell átalakítani az egyházat. A harmadik pedig nagyon szokatlan módon csak egy cikk volt, mégpedig „Több békeséget!” című írása. Ez azért érdekes, mert az egyház történetében addig nemigen fordult elő, hogy valakinek cikkét tegyék indexre.



Prohászka Ottokár ünnepi beszédet mond

Vasvári Pál emléktáblájának leleplezésekor a Nemzeti Múzeum előtt, 1927. március 27-én. Az emlékbeszédet nyomtatásban is kiadta a Vasvári Pál Országos Centenárium Bizottság 1927-ben és megjelent Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkáiban. (Szerk. Schütz Antal, 18. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1929. 287-290.)

Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, Székesfehérvár

T. P.: Úgy tudom, hogy Ön mindhárom művét kiadta 1998-ban. Miben áll a jelentőségük?

F. Z.: Annak érdekében adtam ki az indexre tett műveit,⁶ hogy a mai olvasó is megismerhesse életművének ezen részét, mert a Schütz-féle összkiadásban 1938–1939-ben ter-

⁶ Frenyó Zoltán (szerk.): Élő kereszténység. Prohászka Ottokár indexre került művei. Kairosz, Budapest, 1998. Ld. még: Frenyó Zoltán: Az index-ügy száz év távlatából. Valóság, 2012/1. 56–62. = Mózesy

mészetesen még nem szerepelhettek. Prohászka Ottokár programja, tézisei, mondanivalója ugyanis mindmáig érvényes. Az ő programja ötven évvel megelőzte a világegyházat, és száz évvel a magyar egyházat.

T. P.: Ezt hogy érti?

F. Z.: Úgy, hogy amit ő „A modern katolicizmus” című művében lefektetett, azt a II. Vatikáni Zsinat vitte véghez, ezt azonban Magyarországon csak az utóbbi években lehet érezni. Mint már említettem, azt vallotta, hogy vallás és tudomány nincs ellentétben egymással. Ha ellentét látszik, akkor rosszul látszik, mert ezek egy irányban haladnak – hangoztatta. Nem beszélve arról, hogy például a darwinizmus, az evolúció híve volt, támadták is ezért sokan. Továbbá szorgalmazta a klérus és a laikus közötti különbség csökkentését. Hangot adott annak, hogy a laikus nem másodrendű keresztény, éppen olyan egyháztag és keresztény, mint a papi rendbe tartozók. Azt vallotta, hogy hatékonyabban kell rájuk támaszkodni, be kell őket fogni a „nagy munkába”, mert szükség van mindenkire. Ez nagyon fontos momentuma volt életművének. Szorgalmazta a párbeszédet a protestánsokkal, az ortodoxia képviselőivel, akkor erről még szó sem volt. Tehát nagyon modern szellemiséget vitt az egyházba.

Belpolitikai okok

T. P.: Prohászka Ottokár a rendszerváltás után nemcsak a katolikus egyház kiemelt példaképei közé került, hanem a jobboldali-konzervatív gondolkodású emberek iránymutató történelmi személyiségei közé is. Nevét közterek, oktatási, kulturális és egyéb intézmények sorozatban vették és veszik fel. Árt-e a józan magyar közgondolkodásnak és egyáltalán a katolikus egyháznak, hogy egyesek ma is antiszemitának tartják őt?

F. Z.: Szerencsétlen dolognak tartom Prohászkát így beállítani. Ő sokoldalú történelmi személyiség volt, munkásságának bemutatását nem lehet egyetlen szempontra szűkíteni. Azt, hogy úgynevezett zsidóellenességének kérdése lépten-nyomon viták középpontjába kerül, két okra vezethető vissza. Egyrészt közéleti tevékenységének nem elhanyagolható jelentőségű problémájáról van szó. S aki valóban a teljesség igényével foglalkozik Prohászka életművével, előbb-utóbb állást kell foglalnia a tekintetben, hogy mit gondolt a politikus-püspök a zsidókról. Másrészt Prohászka állítólagos „zsidóellenességéből” egyértelműen a magyar belpolitika szereplői csinálnak problémát. Nézetem szerint nem teszünk jót a hitnek és annak az ügynek, amit képviselt, ha alakját így jellemeznénk.



Gergely (szerk.): Prohászka-tanulmányok, 2009–2012. A Székesfehérvári Egyházmegye Prohászka-konferenciáinak előadásai. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, Székesfehérvár, 2012. 142–152.

◆ 5. MOLNÁR TAMÁS ◆



◀ Jelenetek a hét szentség történetéből. Részlet (1435–1450 körül)
Metropolitan Museum of Art, New York

Molnár Tamás eszmevilága¹

Ezzel a címmel rendeztek tudományos konferenciát 2009. október 16-án az akkor 88 esztendőös, nemzetközi hírű katolikus filozófus munkásságáról. A rendezvény helyszíne a budapesti Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola volt, ahol az MTA Filozófiai Kutatóintézete, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem és más intézmények előadói elemezték és méltatták Molnár Tamás vallásfilozófiai, antropológiai, társadalomfilozófiai és eszmetörténeti nézeteit. A tanácskozás megrendezését a Barankovics István Akadémia támogatta.

Molnár Tamás, a 60 éve az Egyesült Államokban alkotó filozófus a modernitás, a jelenkori nyugati liberális szellemiség következetes kritikusaként szerzett hírnevet magának. Műveiben a modern kort kárhóztatja számos alapvető emberformáló és társadalomfenntartó eszme aláásásáért, így például a tekintély elvének tönkretételéért. Másfelől ostromozza a transzcendens Isten-fogalom megrontását, a csupán evilági boldogulást célzó és erőszakhoz vezető utópikus gondolkodásmódot s az evilághoz hasonulás túlzott mértékét társadalomban és egyházban egyaránt. Életművének java nem ismeretlen a hazai olvasóközönség előtt. Alapvető művei, mint *Az értelmiség alkonya*, *Utópia, örök eretnekség*, *Filozófusok istene*, *Az autoritás és ellenségei*, *Keresztény humanizmus*, *Teisták és ateisták*, *A pogány kísértés*, *Az Egyház, évszázadok zarándoka*, *A liberális hegemonia*, *A modernség politikai elvei* már magyarul is megjelentek, bár munkásságának méltó értékelésével a hazai szakmai közélet jellegzetes módon máig adós maradt.

[Ezen a ponton az újságcikket kiegészítendő ki kell térnem a szervezés történetének egyik szakaszára. Úgy gondoltuk, e konferencia legméltóbb helyszínéül a Magyar Tudományos Akadémia, a magyar tudományosságot összefogó, elismert tekintélyű központi intézmény szolgálhatna, hiszen Molnár Tamás egyrészt számos amerikai egyetem professzora, másrészt a Nyugati Magyar Tudományos Tanács Tanácsadó Testületének tagja is volt. Tervünket kifejezetten támogatta is az MTA egész vezetősége, ahhoz azonban, hogy az Akadémia a konferenciát befogadhassa, szükséges lett volna az Akadémia II. Osztálya Filozófiai Bizottságának támogatása is. A bizottság akkori elnöke, Nyíri Kristóf akadémikus azonban, támogató nyilatkozat helyett szokatlan műfajt választva, a bizottság tagjai között – meglehetősen nehezen átlátható – e-mail-es szavazásra bocsátotta az ügyet, amely szavazás azután számunkra lesújtó eredményt hozott: a bizottság 28 tagjának sorából 5 támogatás, 3 tartózkodás, 12 elutasítás született, 8 fő nem nyilvánított véleményt. Konferenciánk akadémiai megrendezése ezzel meghiúsult.

¹ Megjelent: Új Ember, 2009. november 9.

A Filozófiai Bizottság elnöke nem tartotta érdemesnek, hogy e radikális elutasításról magyarázatot adjon, és döntését szakmai érvekkel próbálta alátámasztani. Hivatalból ez feltehetően nem is kötelessége, szakmai és erkölcsi alapon azonban helye lett volna egy ilyen magyarázatnak. Számomra és sokunk számára persze nyilvánvaló, hogy egy ilyen indoklás azért maradt el, mert csak álérveket tudott volna felmutatni, valódi szakmai indokok tudniillik nem léteznek, amelyek az elutasítás mellett szólnának.

A Filozófia Bizottság magatartása és eljárása egyszersmind felveti azt a kérdést, hogy milyen alapon utasíthat el egy ilyen testület egy olyan életművet, amely bár történetesen kívül esik a testület többségének érdeklődési körén, filozófiai és világnézeti felfogásán, nemzetközi távlatokban azonban a filozófia egyik meghatározó ágának, a konzervatív-keresztény világnézetnek elismerten értékes része. Méltó módon képviseli-e akadémiai színtéren a szóban forgó testület a hazai szakma egészét, amikor önkényes módon jogot formál arra, hogy akadémiai kereteken kívül rekkesse ezt az eszmevilágot? A konferencia szervezésének mindenesetre már az is eredménye lett, hogy ilyenformán ez a kérdés konkrétan felszínre kerülhetett. – Második próbálkozásként a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kara Filozófia Tanszékének vezetőjéhez fordultam – aki maga is Molnár Tamás-kutató –, akivel azonban e téren nem sikerült szakmai együttműködést kialakítani.]

Az említett konferenciát Pálinkás József, az MTA elnöke nyitotta meg, méltatván a konzervatív filozófia értékeit és hangsúlyozva a tekintély fontosságát a társadalomban. Turgonyi Zoltán, aki Molnár Tamás számos művét fordította magyarra, első felszólalásában a filozófus életpályáját és tanítását tekintette át. Mezei Balázs, aki szintén több Molnár-mű fordítója, hangoztatta az életmű alkalmasságát korunk valóságának megismerése szempontjából, egyben kezdeményezte egy Molnár Tamás Archivum létesítését. Cseri Kinga az egzisztencializmus értékelésén keresztül a hiteles kereszténység kérdését feszegette, s egyén és közösség viszonyából következtetett arra, hogy a hitnek támaszra van szüksége. A kereszténység és a humanizmus fogalmainak összevetése során e sorok írója aláhúzta, hogy Molnár Tamás felfogása szerint az egyetlen hiteles humanizmus a keresztény humanizmus. Sárkány Péter hasonló témakört tárgyalván hangoztatta, hogy a filozófia nemcsak tudomány, hanem egyúttal lényegileg életforma is.

Frivaldszky János a nyugat-európai kultúrát jogfilozófiai szempontból vizsgálva rámutatott, hogy a jogi érvényességnek mára elveszett a kritériuma s ebből a szempontból hangsúlyozta a természetjog fontosságát. Karácsony András a politikai teológiát elemezve beszélt a szent fogalmának gyengüléséről s a modernításban létrejövő ellenkultúrák sajnálatos megszentelődéséről. Molnár Attila Károly meggyőzően mutatta be, hogy a liberalizmus a végsőkéig képes elmenni elveinek érvényesítésében, a „hegemónia” fogalmát vizsgálva leírta, hogyan lehet a hatalom birtoklása nélkül is uralmat gyakorolni, s tisztázta, hogy a közvélemény uralma alatt a közvéleményt irányító csoport uralmát kell érteni.

Fekete Balázs a premodern, a modern és a posztmodern kor fázisait áttekintve rekonstruálta, ahogy az egyház, az állam és a civil társadalom egyensúlyát megbontva a civil társadalom kiemelkedik, majd kiüresedik legújabb történelmünk folyamán. Gáspár Csaba

László az emberi gondolkodás természetéről szólván jutott arra a megállapításra, hogy a valóság és az ember viszonya a gondolkodásban dől el, bár nem az határozza meg. Ignác Lilla Heidegger filozófiájának ellentmondásosságát érzékeltetve világossá tette, hogy Molnár Tamás kritikája szerint Heidegger lényegileg ateista gondolkodó, aki Istenről nem a rendszerén belül beszél, hanem egy Istenen túli Istent, a létet hirdeti. Turgonyi Zoltán záró előadásában a hitviták valódi tétjéről értekezvén hangsúlyozta a helyes gondolkodás életbevágó fontosságát és méltatta a világhoz való pozitív viszonyulás keresztény eszméjét.

A konferencia úttörő volt a maga nemében, mert bármilyen meglepő, az első alkalmat szolgáltatta arra, hogy méltó módon és tudományos igénnyel vessenek számot Molnár Tamás életművének értékeivel. Megállapítható, hogy szellemi életünkben az elmozdulás megtörtént Molnár Tamás munkásságának befogadása terén, s nézeteiről az eszmecsere, a szakmai vita, a kritika innen folytatódhat. Ezt fogja elősegíteni, hogy a tavasz folyamán a konferencia anyaga a Barankovics István Alapítvány jóvoltából kötetben is megjelenik.²



² Frenyó Zoltán (szerk.): Molnár Tamás eszmevilága. Barankovics István Alapítvány – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – Gondolat Kiadó, Budapest, 2010.

Kereszténység és humanizmus¹

Az alábbiakban főként Molnár Tamás „Keresztény humanizmus” című művéből kiindulva szeretnék néhány antropológiai, történetfilozófiai és eszmetörténeti problémát felvetni és elemezni. A könyvet Molnár Tamás három évtizede írta; ebben tudatosított egy helyzetet, és szembenézett korának jelenségével, a humanizmusnak nevezett eszmevilág újbóli jelentkezésével és elterjedésével. Humanista mozgalmak, társaságok, kiáltványok, pártok támadtak, amelyekkel kapcsolatban szükségessé vált a tisztánlátás. A könyv akkor is és ma is aktuális, elvi mondanivalója pedig annak lényegét illetően időtlenül érvényes. A tárgyalt humanizmus persze kereszténységen kívüli, sokszor keresztényellenes humanizmus és ateista humanizmus. Mindazonáltal Molnár Tamás ezt a szekuláris humanizmust, szelleme és működése alapján joggal, vallásnak tekinti. Könyvében pedig ennek a humanizmusnak a keresztény gondolkörön belüli korai jelentkezését, oldalhajtasait és kereszténységen kívülivé válását is nyomon kíséri, ugyanakkor, amikor nem hagy kétséget afelől, hogy *az egyetlen igazi humanizmus maga a hiteles kereszténység*.

Itt nem célom, hogy áttekintsem a humanizmus fogalmának különböző értelmezéseit és megjelenési módjait.² Csak annyit szeretnék rögzíteni, hogy Molnár Tamás a humanizmus fogalmát széles értelemben használja, s ezt a szellemiséget három tényezőben ragadja meg, az alábbi ismérvekkel definiálja: 1. Immanentizmus, 2. A civitas Dei-nek civitas terrenaként való értelmezése, magyarul, a földi színtér abszolutizálása, 3. Az embernek abszolút lényként való felfogása.³ Ezek összegzéseként-e, vagy sem, Molnár Tamás szemében a humanizmus *perfekcionizmus*.

A humanizmus vizsgálatakor Molnár Tamás teljes joggal veszi fel a harcot azzal a régi és mai szemlélettel, amely az embert önmaga uraként s önmagának elégséges lényként ábrázolja, amely szemlélet az embert az ő nagykorúságát elért lényként, a társadalmat pedig értelemmel immár helyesen megszerkeszthető állapotában mutatja be. Tudjuk, hogy ez a felfogás, amely erőszakot tesz az emberi természetén, számos történeti tragédiába

¹ Előadásként elhangzott a szerző által szervezett, „Molnár Tamás eszmevilága” címmel a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán Budapesten, 2009. október 16-án megrendezett konferencián. Megjelent: Frenyó Zoltán (szerk.): Molnár Tamás eszmevilága. Barankovics István Alapítvány – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – Gondolat Kiadó, Budapest, 2010. 31–41.

² A humanizmus fogalmának történetéről ld. pl.: Fehér M. István: Hermeneutika és humanizmus. In: Nyíri Miklós (szerk.): Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista. L'Harmattan, Budapest, 2009. 43–117.

³ Molnár Tamás: Keresztény humanizmus. A szekuláris államnak és ideológiájának kritikája. Kairosz, Budapest, 2007. 160.

torkollott már. Jellegzetes egyébként, hogy ez a teljes földi boldogulást hirdető elv így rögtön át is fordul az erőszakkal boldogítandó ember kiskorúságának képzetébe!

Itt mindenekelőtt azt a problémát szeretném felvetni és közelebbről megvizsgálni, hogy Molnár Tamás, valamint a kereszténység felfogásában a változás fogalma egyrészt az ember, másrészt a történelem síkján tartalmaz-e, s ha igen, mennyiben tartalmaz tendenciát. Más szóval, egy paradoxont szeretnék explikálni: Hogyan lehetséges a fejleszthető ember és a fejlődő történelem, a haladás elvének, egyszóval a perfekcionizmusnak a cáfolata akkor, amikor ennek az elvnek ugyanakkor elkerülhetetlenül a történeti kibontakozását, cáfolatának pedig ugyancsak időbeli tisztázódását kísérik nyomon?

Ismét másként megfogalmazva: Még ha az embert bizonyos értelemben egyformának tekintjük is a történelem korszakaiban, az egyes ember életének kibontakozása, erényének növekedése megintcsak az időben zajlik, az őt erre rávezető emberi hagyomány pedig ismét csak a történelemben halmozódik és gazdagodik. Így tehát, bár a haladás, közelebbről és pontosabban a befejezett és lehetséges földi tökéletesség állapota egyéni és történelmi szinten egyaránt nyilvánvalóan téveszme és pusztító utópia, mégis, az ember földi rendeltetésének és hivatásának elvét szem előtt tartva hogyan lehet megalapozni azt, hogy tendenciája legyen a változásnak és értelme legyen az időbelinek. Ezekkel kapcsolatban végül pedig szeretnék észrevételeket fűzni ahhoz, hogy ez a paradoxon milyen módszertani problémákat vet föl.

Kérdés egyszóval, hogy hogyan fogható fel az ember kibontakozása élete során, ha most a történelemtől egyelőre eltekintünk is. A modern humanizmus eredetét Molnár Tamás Fiorei Joachim, Nicolaus Cusanus és Giovanni Pico della Mirandola eszméiben fedezi föl. Ennek az értelmezésnek a részleteitől most eltekintünk, és csak egy – jellegzetes – mozzanatot emelünk ki.

Könyvének több helyén Molnár Tamás joggal bírálja azt a picói beállítást, miszerint az ember saját feladata saját magának a létrehozása, tulajdonképpen megteremtése, kialakítása. Picónak „Az ember méltóságáról” című nevezetes munkájában a Teremtő így beszél: „Nem alkottunk sem éginek, sem földinek, sem halandónak, sem halhatatlannak, hogy önmagadat, amilyennek csak akarod, döntésed és rangod értelmében magad alakítsd ki, s mint a fazekas, abba a formába gyúrd át, amelyeik inkább tetszik. Lelked végzéséből lesüllyedhetsz az alacsony, állati világba, és újjászülethetsz a felsőbb, isteni világba.”⁴

Molnár Tamás bírálja Picót, mert szerinte „Pico della Mirandola számára az ember befejezetlen teremtmény volt, aki úgy alkotja meg magát, mint egy önfaragó szobor”.⁵ Szeretném itt megemlíteni, hogy a szobor-hasonlat régi eredetű. Már Nüsszai Szent Gergely-nél megtaláljuk a IV. században, aki „Mózes élete” című művében használja a képet. Nüsszai Gergely így ír: „Amikor tulajdon szíved vésnökévé válsz, hogy belevéssed az Istentől

⁴ Giovanni Pico della Mirandola: Az ember méltóságáról. In: Vajda Mihály (szerk.): Reneszánsz etikai antológia. Gondolat, Budapest, 1984. 214. Idézi Molnár Tamás: Keresztény humanizmus, i. m. 109.

⁵ Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 121.

kapott isteni ígéket (...), akkor vagy közel a célhoz.”⁶ Nüsszai Gergely szemléletében minden ember élete során saját emlékművén, istenképiségén dolgozik, de senki nem tudja befejezni azt. Befejezetlen mű kerül a halállal Isten kezébe, aki megadja annak végső kegyelmi tökéletesítését. Ez a perspektíva. Életünk a véges körülmények között ugyan befejezhetetlen, de azt is látni kell, hogy nagyon is számít, mennyire tökéletesítjük mi magunk ezt a művet.⁷

Hasonlítsuk össze a két beállítást! Pico soraiból valóban a reneszánsz öntudata sugárzik. De nem az a baj vele, hogy befejezetlenné tekinti az embert, hisz Nüsszai Gergely és sokan mások is helyesen így gondolkodnak. Hanem az a probléma, hogy Picónál az ember csak maga faragja a szobrát, míg az autentikus keresztény szemléletben az emberi szabad akarat és az isteni kegyelem „együtt” alakítja életünket és üdvünket (pontosabban a kegyelmen és gondviselésen belül az emberi akaratnak szerepe van).

Az eddig tárgyalt emberképet érdemes több ponton is összevetni azzal a leírással, amelyet Karl Jaspers készített különböző műveiben az emberről. (Jaspers alig és csak érintőlegesen szerepel Molnár Tamás műveiben, valószínűleg azért, mert természetesen nem tartozik az e művekben bírált eszmei vonulatokba.⁸) Jaspers „Mi az ember?” című művében az embert mint önmaga feladatát mutatja be,⁹ az emberlét paradox voltát érzékelteti, „A filozófiai hit” című művében pedig az embert mint bevégezetlen lényt nevezi meg és ábrázolja.¹⁰ Amikor Picót említi, őt éles kritika helyett csak úgy jellemzi, mint aki „a keresztény reneszánsz örömujjongásától áthatva” beszél az emberről,¹¹ viszont ugyanott bölcsen megjegyzi, Pál apostol és Szent Ágoston megértette: az, hogy a jó ember valóban jó lehessen, lehetetlen.

Előbbi művében pedig világossá teszi: „Az ember maga is részt vesz annak eldöntésében, hogy mivé lesz, mi az, amit megtehet. Azt, hogy in concreto mi a feladata, 'aktuális tennivaló'-ként ismerheti, véglegesen azonban nem tisztázódhat számára.”¹² Ez a fejtegetés látnivalóan teljesen megegyezik Nüsszai Szent Gergely fenti gondolatával. Jaspersnek még egy rövid megfogalmazását kell idéznem: „Az ember azzá akar válni, amivé válhat, s amivé válnia kell. Az ember felvázolja lényé eszményét.”¹³ Ez ismét egy dinamikus emberképet vetít elénk. Főleg pedig azért érdekes, mert a Molnár Tamás által sokszor bírált Herder formuláját viszi tovább. Herder a 27. humanitáslevélben ugyanis ezt írja: „Az emberi nemnek magának kell kialakítania mindazt, amivé lehet és amivé lennie kell.”¹⁴

⁶ Nüsszai Szent Gergely: Mózes élete. Ford.: Vanyó László. In: A kappadókiai atyák. Szent István Társulat, Budapest, 1983. 736–737.

⁷ Vö.: Frenyó Zoltán: Kereszténység és filozófia. Kairosz, Budapest, 2006. 340.; Vanyó László: Az ökeresztény egyház és irodalma. Szent István Társulat, Budapest, 1980. 638.

⁸ Molnár Tamás Jaspersről: A pogány kísértés. Kairosz, Budapest, 2000. 111. sk.

⁹ K. Jaspers: Mi az ember? Szerk.: Hans Saner. Katalizátor, Budapest, 2008. 183.

¹⁰ K. Jaspers: A filozófiai hit. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004. 55.

¹¹ K. Jaspers: A filozófiai hit, i. m. 43.

¹² K. Jaspers: Mi az ember? i. m. 188.

¹³ K. Jaspers: A filozófiai hit, i. m. 54.

¹⁴ Dénes Magda: A neohumanizmus és a német idealizmus pedagógiája. Tankönyvkiadó, Budapest, 1971. 23.

Mármost még egy kitekintéshez kell folyamodnunk és Gadamerhez kell fordulnunk, hogy az értelmezést folytathassuk. Gadamer hívja fel a figyelmet arra, hogy „Herder volt az, aki a felvilágosodás perfekcionizmusát az 'emberré képzés' új eszményével helyettesítette.”¹⁵ Érzésem szerint ez a mozzanat Molnár Tamás nagyívű áttekintésében kissé elsikad vagy homályban marad, ehelyett nála inkább egyenes vonalú eszmei leszármazásokat ismerhetünk meg. Herdert joggal érhetik kritikai észrevételek a haladásba vetett túlzott hitéért és evilági perspektívájáért, azonban nemes gondolkodásának nagy értéke a Bildung, a képzés eszméje mint az antropológia központi fogalma.

Gadamer „Igazság és módszer” című alapvető művének első fejezetében éppenséggel a humanista hagyomány jelentőségét vizsgálja a szellemtudományok szempontjából. Humanista vezérfogalmakat vesz szemügyre, az első fogalom pedig éppen a képzés. Hangoztatja, hogy a képzés a legszorosabban összefügg a kultúrával. Elemzi Herder, von Humboldt és Hegel eszméit, majd rámutat: „A képzés szó felfelé ívelő pályája (...) azt a régi misztikus tradíciót éleszti újra, amely szerint az ember lelkében hordja Isten képét, melynek mintájára teremtetett, s melyet fel kell építenie magában.”¹⁶

A továbbiakban arról esik szó, hogy az embert szakadék választja el a közvetlentől és a természettől. Jellegzetes az a hegeli gondolat, hogy a művelődés, a régiek tanulmányozása először elidegenedést, majd magunkra találást okoz. A képzés folyamatát tehát a szükséges elkülönülés, majd az *önmagunkhoz való visszatérés*, önmagunk újbóli megtalálása jellemzi. Gadamer kijelenti: „A képzés lényege nem az elidegenedés mint olyan, hanem az önmagunkhoz való visszatérés.”¹⁷

Ezek olyan döntő eszmék, amelyek feltétlenül gazdagodást jelentenek az ember megismerése szempontjából, s szerencsés, ha az egyoldalúságai miatt bírált¹⁸ német idealizmus értékelése során nem sikkadnak el. Az ember képzése, kultúrájának mint második természetének kialakítása olyan, még a görög *paideia*-ra visszanyúló újkori európai érték, amely nélkül nem érthetjük meg egészen az ember mibenlétét és az igazi humanizmust.

Ami egyébként itt az eltávolodás-visszatérés témáját illetően a német idealizmus fogalmi kereteiben fogalmazódott meg, már jóval korábban a korai keresztény gondolkodásban megjelenik.¹⁹ Szent Ágoston a bűnbeesés és kiűzetés történetét magyarázva ábrázolja az ember eltávolodását, majd visszatérését önmagához és Istenhez. A tékozló fiúra utalva mondja: „A bűneset után zárva van a bölcsességhez vezető bejárat, mígnem Isten irgalmából a meghatározott időben életre kel az, aki meghalt, és megtalálják azt, aki elveszett.”²⁰

¹⁵ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest, 1984. 30–31.

¹⁶ H-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m. 32.

¹⁷ H-G. Gadamer: *Igazság és módszer*, i. m. 34.

¹⁸ Molnár Tamás: *A modern kór. Tünetek és ellenszerek*. Kairosz, Budapest, 2008. 150.

¹⁹ Vö.: Frenyó Zoltán: „A bűnbánat tehát élet” A tékozló fiú parabolája az egyházatyák tanításában. In: *Uő: Kereszténység és filozófia*. Kairosz, Budapest, 2006. 171–182.

²⁰ Szent Ágoston: *De Genesi contra manichaeos*, II. 22. 34. A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2002. 138–139.

Szent Ágoston arról ír, hogy minden létező teremtmény keresi a helyét a világ rendjében, a testek nehézkedési erejétől kezdve,²¹ amely maga is egyfajta szeretet, a lélek útjáig.²² Ezután rátér arra az eszmére, amely szerint az ember Isten képmására teremtett. Ezzel összefüggésben pedig ezt írja: „Ahogy az ő képmását szemléljük magunkban, miként a fiatalabb fiú az evangéliumban, magunkhoz térhetünk, fölemelkedhetünk, s atyánkhoz mehetünk, akitől elpártoltunk bűneink által. Akkor majd nem lesz halálunk, tudásunkban nem lesz tévelygésünk, szeretetünkben nem lesz akadály előttünk.”²³ Szent Ágoston szerint végső soron a teremtés óta a helyét kereső ember, aki a földi várost létesítő önszeretet szerint elpártolt Istentől és önmagától, a mennyei várost létesítő igazi szeretet szerint Istenhez és a maga rendeltetéséhez visszatálva mind a tékozló fiú útját járja.

Ami az előbb említett képmás alapvető fogalmát illeti,²⁴ közelebbről a képmás-hasonlatosság kifejezéspár viszonyában kell gondolkodnunk. Fontos, hogy a két kifejezést hasonló, kiegészítő vagy ellentétes értelemben vesszük-e. Kérdés továbbá, hogy a képmás a megfelelést, a rokonságot, avagy a különbséget, a nem-azonosságot jelenti-e, s ezekhez képest a hasonlatosság elve az ezzel megegyező, ezt kiegészítő, avagy épp a fordított értelmet hordozza-e. Figyelembe kell venni, hogy a két kategória statikus vagy dinamikus viszonyban áll-e egymással, továbbá azt, hogy a lélekre, az értelemre, a testre, az embernek milyen elemére és fogalmára vonatkozik.

Egyértelmű, hogy az igazi, tökéletes képmás csakis a Fiú lehet. A ember képmás-jellege kettős: egyrészt méltóságát, isteni rokonságát, másrészt „csak” képmás-mivoltát, tökéletlenségét jelenti. Az előbbi esetben az emberre a képmás szerint az értelem, a lélek, a szabadság, a szeretet, az uralkodás, a hatalom jellemző (Kelemen, Órigenész, Nüsszai Gergely, Ágoston). Az eikón-homoiószisz viszonyának értelmezésében a legmélyebb és leggazdagabb gondolatnak azt a dinamikus elvet tartom, amely szerint egyrészt minden ember képmásként lett megteremtve, másrészt e lehetőség beteljesítésével minden egyes ember a saját előrehaladása, erkölcsi tökéletesedése által válik valóban hasonlatossá is Istenhez. Az eikónt tehát, amely lényegiség, adottság, keret, lehetőség, alkalmasság, homoiószisszá kell fejleszteni, ami megvalósulást, beteljesedést jelent. Ez mindenekelőtt Alexandriai Kelemen eszméje, aki a „hasonlatos kép” fogalmával világítja meg, hogy az embernek törekednie kell a kép tökéletesítésére, s kidolgozza a gnosztikus hasonulás szabályait.²⁵ Ilyen nézeteket találunk Vazulnál és Vak Didümosznál is.

²¹ Augustinus: *Confessiones*, XIII. 9. 10.; Vö.: Torchia, N. Joseph: *Pondus meum amor est. The Weight-Metaphor in St. Augustine's Early Philosophy*. *Augustinian Studies* 21 (1990), 163–176.

²² Augustinus: *De civitate Dei*, XI. 28.

²³ Augustinus: *De civitate Dei*, XI. 28.

²⁴ Bővebben ld.: Frenyó Zoltán: *Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban*. Jel, Budapest, 2002. 143. skk.

²⁵ Alexandriai Kelemen: *Sztomata*, I. 134,2.; II. 97.; IV. 152,3.; VII. 13,4.; *Protreptikos*, 122,4.; *Paidagogosz*, I. 9,1.; 98,3.; III. 101,1.

Mivel ez az eszme magában foglalja mind az emberi *egyenlőség*, mind pedig az *erkölcsös, művelt és szabad* ember fogalmát,²⁶ az emberhez méltó *személyiség* kifejlesztésének kívánalmát, azt is mondhatjuk, hogy a képmás-hasonlat kifejezések értelmezésére irányuló gondolataikkal *az egyházatyák az európai humanizmus alapelemeit határozták meg*. Egészében véve a képmás fogalma, számos elágazásával és összefüggésével, az atyák tevékenységén keresztül az esztétika, az antropológia, a világlátás, az európai keresztény kultúra egyik leglényegesebb összetevőjévé vált.

Amikor az Evangélium felszólít: „Legyetek tökéletesek!” (Mt 5,48), a feladat magyarul első hallásra megvalósíthatatlannak és ezért érthetetlennek tűnik. Görögül azonban: „Eszeszthe teleioi”, latinul: „Estote perfecti”; Luther a „Vollkommen”-t használja, az angol Szentírásban mind az Authorized Version-ben, mind a Revised Standard Version-ben a „perfect” szó szerepel. A „perfectus” szót és származékait sokáig ízelgethetjük, befejezettséget és folyamatot, ha talán nem is egyenlő súllyal, egyaránt beleképzelhetünk, de a görög „teleiosz” szóhasználata egyértelmű: Az Írás eredetileg arra hívott fel, legyünk teljesek, beteljesedettek, érettek, beavatottak, Isten közösségében élők. A „tökéletes” statikus szó; az eredeti intenció szerint inkább teljes szívvel, egészen nyíltan, Istenre és a felebarátokra fogékonyan kell élni. Ez már követhető irányt, erénygyakorlást, s nem egy adott emberi természetet jelent, ugyanakkor, amikor egy elérhető állapotot is előrevetít.

A humanizmus bírálatakor Molnár Tamás rámutat: a humanizmus „módszeresen a kizárólag evilági létre redukálja az embert, akinek transzcendens dimenzióját a tudományon és a politikan keresztül megfosztja hitelétől”.²⁷ Azt is egyértelművé teszi, hogy a másik véglet a világ tagadása, amit angelizmusnak nevez. S meggyőzően világítja meg, hogy *a keresztény felfogás mindkét említett irány ellenzője*. Ezt a keresztény magatartást például Chenu így mutatja be: „Szakítás a világgal és jelenlét a világban: ez az evangélium paradoxona.” „Az evangéliumban a világgal való szakítás a világban való jelenlétért van.”²⁸ Molnár Tamás pedig ebből a célból a Diognétoszhoz írott levélből indul ki, amelyet a II. sz. 2. felére datál a kutatás, s a humanizmus óta az egyik legkedveltebb ókeresztény írás volt.²⁹ A levél egyik sarkalatos kijelentése szerint: „A keresztények a világban vannak, de nem e világból valók.”³⁰ Molnár

²⁶ Werner Jaeger: *Early Christianity and Greek Paideia*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England, 1961.; Heidegger hangsúlyozza a humanitas római eredetét. Martin Heidegger: *Levél a humanizmusról*. In: *Költőien lakozik az ember*. Válogatott írások. T-Twins Kiadó – Pompeji, Budapest – Szeged, 1994. 124.; Havas László: *Utószó*. In: *Cicero Válogatott Művei*. Európa, Budapest, 1987. 524.; Rászlai Tibor: *A humanitas genezise*. Világosság, 1988/1.; R. Miller: *Menschenbild und Humanismus der Antike*. Reclam, Leipzig, 1980.; Csillag Pál: *Humanitas a római jogban*. Antik Tanulmányok, XXXIII. köt. 1987–1988. 2. sz.

²⁷ Molnár T.: *Keresztény humanizmus*, i. m. 58.

²⁸ M. D. Chenu: *Aquinói Szent Tamás és a teológia*. Szent István Társulat, Budapest, 1999. 12.; 17.

²⁹ Vanyó László: *Az ókeresztény egyház és irodalma*. Szent István Társulat, Budapest, 1980. 236.; Berthold Altaner – Alfred Stuiber: *Patrologie*. Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1978. 77.

³⁰ *Levél Diognétoszhoz*, VI.3. In: Vanyó László (szerk.): *Apostoli Atyák*. Szent István Társulat, Budapest, 1980. 372.

Tamás könyvében sokszorosán visszatérően³¹ tárgyalja és méltatja az elvet és erre alapozva bontja ki a helyes keresztény szemléletet.

Ugyanezt a felfogást Jaspers így fogalmazza meg: „Létezésünk felismerhető természeti szükségyszerűség-volta és szabadságunk megismerhetetlen hatalma; törekvésünk a világban való elmerülésre, illetve arra, hogy szabadságunk alapjait megragadva függetlenné váljunk tőle; egzisztenciánk történetisége, amely nélkül nem volnánk, s fölényünk a történelemmel szemben, valamint az a hajlandóságunk, hogy megfosszuk történetiségétől emberi mivoltunkat.”³²

Fejtegetéseiben Molnár Tamás nem hagy kétséget afelől, hogy a keresztény humanizmus „valójában az egyetlen elfogadható humanizmus, mert itt e kifejezés nem az emberi lény Istentől való elszakadását és saját természetének öncélú kiművelését sugallja (ami éppen a görög vagy pogány humanizmus jelentése!), hanem két különböző, de nem egymással szemben álló természet kiegyensúlyozott kapcsolatát, amelyek az isteni terv egy bizonyos pontján és pillanatában Jézus Krisztusban, az Istenemberben egyesültek.”³³ Így jutunk el egyenesen a *krisztológiái*g, amelynek helyes tana *döntő fontosságú* az antropológia számára.

Molnár Tamás meggyőzően érzékelteti, hogy szemben a humanizmussal, csak a kereszténységnek van „gazdag, változatos és árnyalt emberképe”³⁴, mert „a kereszténység számára az ember örökké tökéletlen, nem befejezetlen, éresre váró, de nem is Istentől elhagyott selejt”³⁵. Molnár Tamás nyugodtan kijelentheti: „A keresztény vallás tartalma Isten által kinyilatkoztatott, de önmagában tekintve is *a legszabadosabb együttesét képezi azon kijelentéseknek, amelyeket az ember természetéről, a hit és az ész egyensúlyáról, a belső és a külső emberről, a társadalom alapfeltételeiről, az emberi kapcsolatokról tenni lehet.* A tanbeli fejlődés nem a keresztény vallás újjáalakítását jelenti, hanem – új kérdések eddig ismeretlen új kontextusban való felbukkanásakor – annak feltárását, amit a tanítása a maga emberi gazdagságában tartalmaz és kifejez.”³⁶ Véleményünk szerint ez a megállapítás alapvető jelentőségű, rámutat a keresztény (főleg katolikus) tanrendszer különleges helyére a vallások között, s érzékelteti a lehetséges racionalista és realista szemlélet jogsultságát a relativista tendenciákkal szemben.

(A fentiekhez hasonlóan Jean Danielou a kereszténységet ekképpen jellemzi: „Tény, hogy bizonyos emberi értékek, amelyek nem keresztény eredetűek, de keresztény légkörben virágoztak ki teljesen, szemmel láthatóan elhalványulnak, amikor a kereszténység eltűnik. Ott, ahol nincs többé kereszténység, az ember nem pusztán megszűnik kereszténynek lenni, de embersége is csorbat szenved. Nem szívesen becsüljük túl a keresztény kultúra gondolatát, főleg, ha az elhomályosítaná a kereszténység alapvetően eszkatológikus jellegét. Úgy gondoljuk másfelől, hogy nem keresztény civilizációkban is léteznek két-

³¹ Pontosan ötször: Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 92.; 135.; 152.; 185.; 188.

³² K. Jaspers: Mi az ember? i. m. 187.

³³ Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 93.

³⁴ Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 177.

³⁵ Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 176.

³⁶ Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 173. (Kiemelés – F.Z.)

ségbevonhatatlan értékek. Úgy látjuk azonban, hogy a civilizációs erőfeszítésnek, ennek az embert fenyegető balszerencsék ellen viselt mindennapos csatának a leghatékonyabb támogatója az a kereszténység volt és marad is, amely lényegében valami mást keres.”³⁷⁾

Ha most egyrészt a krisztológia helyes felfogására gondolunk, továbbá tekintetbe vesszük a fent említett ókeresztény megnyilatkozásokat, fontos tanulságot tudatosíthatunk. Felidéz-tük a Diognétosz-levelet, Alexandriai Kelemen, Nüsszai Szent Gergely és Szent Ágoston egy-egy elvét. Ezekből már összeállt az ember világban való léte, sajátos beteljesülő természete és rendeltetése. Ráébredünk, hogy minden további nélkül *értjük* az 1800–1600 évvel ezelőtti tanokat, amelyek azonos szellemmel egységbe simulnak. Molnár Tamás nagyon helyénvalóan hangoztatja is, hogy „a kereszténység nem csupán egy szakasz a történelemben.”³⁸

Nevezetes művének bevezetésében Gadamer így jellemzi korunkat: „Korunk filozófia erőfeszítése azért különbözik a filozófia klasszikus hagyományaitól, mert nem közvetlen és töretlen folytatása azoknak.” „Elveszett az a naiv ártatlanság, mellyel a hagyomány fogalmait egykor a saját gondolatok szolgálatába állították.”³⁹ Műve előszavában pedig így vélekedik: „A tradíciónak, melynek lényegéhez tartozik a hagyomány magától értetődő továbbadása, kérdésessé kell válnia, hogy kialakulhasson a hermeneutikai feladat.”⁴⁰

Ezen a ponton és ettől eltérően láthatjuk a *keresztény filozófia specifikumát*. A hermeneutikának van ugyan helye (éppenséggel kitüntetett helye, amit mindenekelőtt a bibliai exegézis jelent), de a fentiektől eltérő értelemben. A keresztény filozófia természetesen szintén az időben bontakozik, de egyrészt van egy éltető magja, másrészt hagyománya nem szakad meg akkor sem, ha az idők során különböző fogalmi kereteket vesz magára. Egyrészt a leglogikusabb és legdifferenciáltabb foglalat az emberi természetnek, másfelől a szellemisségének van egy olyan *eleven folyamatosága*, amelyet a tanítóhivatal képvisel, s amely kollektivitásában testesíti meg azt az eszmét, amelyre annak idején Szókratész és Platón ébredt rá, s amely szerint a filozófia legsajátabb, éltető területe a személyek közötti éltető dialógus, kommunikáció, kommunió.

Molnár Tamás hallatlan intellektuális erővel rendezi el a szellem jelenségeit. Művei ugyanannak a valóságnak különböző szempontú megközelítéseit jelentik, s így az életmű teljes egységet képez, a művek összefonódnak és koherens rendszert alkotnak. Így a humanizmussal kapcsolatos kérdések is több műben felmerülnek: Leginkább a „Teisták és ateisták”, „Filozófusok istene”, „A pogány kísértés”, „Utópia, örök eretnekség”, „A modern kór” című művei ilyenek.

A „Teisták és ateisták” című műben⁴¹, amely nagyszerű rendszerezéssel az ateizmus válfajait osztályozza (panteizmus, materializmus, humanizmus, ultra-szupernaturalizmus), a huma-

³⁷ Jean Danielou: A történelem misztériuma. Kairosz, Budapest, 2006. 111.

³⁸ Molnár T.: Keresztény humanizmus, i. m. 209.

³⁹ H-G. Gadamer: Igazság és módszer, i. m. 23.

⁴⁰ H-G. Gadamer: Igazság és módszer, i. m. 14.

⁴¹ Molnár Tamás: Teisták és ateisták. A hitetlenség tipológiája. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2002.; Vö.: Frenyó Zoltán: Molnár Tamás: Teisták és ateisták. Egyházforum, 2004/1. 33. = Filozófiai kultúra. Tinta, Budapest, 2008. 336–337.

nizmusnak két típusát különbözteti meg. Az egyik a primitív humanizmus, amely számára az ember önmaga ura. A másik a radikális humanizmus, amely szerint pedig az emberiség egyenesen isteni természettel bír.

A könyvnek ezek a témakörei igen logikusan épülnek egymásra, s világos tendenciát mutatnak. Fejtegetései során Molnár Tamás a tőle megszokott tökéletes jártassággal és teljes biztonsággal mozog a filozófiatörténet összes korszakában. Nagy gondolati erővel képes egybelátni a kötet tárgya szerint a filozófusokat és eszméiket, s képes redukálni számos áramlatot és jelenséget egy-egy nagyobb, alapvető elvre és képviselőjére. Eközben az egyes nézeteiket rendkívül alapos elemzéseknek veti alá, s az ellentétes felfogásokat érvekkel cáfolja.

A mű szemléletével kapcsolatban ugyanakkor egy *módszertani problémát* is fel kell vetnünk. Mivel *redukciós* eljárásában a szerző rendkívül következetes, szigorú logikát érvényesít, az idők során felmerülő különböző irányzatok értékelésénél egy-egy sok tényező eszmekör mögött gyakorta feltűnik a felfogás ősatya, aki így mintegy felelőse lesz olyan fejleményeknek, amelyeket a történelem valójában sok áttételen keresztül alakít ki magából. Így tehát, míg egyfelől az eszmetörténet igen világos elrendezését és az eszmei rokonságok jogos megállapítását kapjuk, másfelől Hérakleitosztól Kantig és tovább számos gondolkodó némileg rosszul címzett kritikát kap velük összefüggésbe hozható későbbi nézetek miatt. Különböző műveiben talált néhány sarkos vagy képtelen megfogalmazása szintén tanácstalanná teszi az olvasót. Ilyen például, amely szerint Karl Rahner rendszere mellőzi Istent⁴², vagy, amelynek értelmében a II. Vatikáni Zsinat „az Egyház történetének legsötétebb fejezete”⁴³. Ezek a megállapítások véleményem szerint – legalábbis részben – az említett reduktív eljárásból fakadnak.

Érdemes azon is elgondolkodni, hogy a vizsgált és bírált filozófusok vajon tényleg egyértelműen a történelmi fejlemények előtt járnak-e, tevőlegesen alakítják-e azokat, avagy inkább (vagy legalábbis egyúttal, esetleg utólag) konstatálják az életérzéseket és tudatosítják a történeti folyamatokat? Talán érdemes itt tekintetbe venni, hogy egy-egy gondolkodó éles kritikát mindig egy jól meghatározott szempontból kap, egyebekben Molnár Tamás is nemegyszer hangot ad annak, hogy becsüli filozófiáját. Így például akár a humanizmus szempontjából, de általánosságban is, számos kritikát fogalmaz meg a görög filozófia alakjairól, ugyanakkor, amikor természetes módon kifejezi, hogy bámulattal tölti el a görög bölcsek intellektuális ereje.⁴⁴

Befejezésképpen leszögezhető, hogy Molnár Tamás életműve, különleges és alapvetően fontos tematikájával, magyarán korunk megfelelő *tematizálásával* kulturális életünk nélkülözhetetlen értéke, tájékozódóképességünk alapvető elősegítője lett, s szellemi életünknek és azon belül megújuló katolikus gondolkodásunknak is a jövőben remélhetőleg egyre jobban ható tényezőjévé válik.



⁴² Molnár Tamás: Keresztény humanizmus, i. m. 156.

⁴³ Molnár Tamás: A modern-kór, i. m. 131.

⁴⁴ Molnár Tamás: A modern-kór, i. m. 145.

Beszélgetések Molnár Tamásról és a filozófiáról

Két interjú

Politikus ritkán hallgat rájuk

Varga Klára beszélgetése Frenyó Zoltánnal¹

Frenyó Zoltán, a Magyar Tudományos Akadémia (MTA) Filozófiai Kutatóintézetének főmunkatársa „Filozófiai kultúra” című kötetében terjedelmes fejezet cáfolja Lukács György megbélyegző állítását, amely szerint nem létezik magyar filozófia. Sőt, most már biztosnak látszik az is, hogy az MTA berkein belül Molnár Tamás Archívum jön majd létre. A magyar filozófia múltjáról és jövőjéről Frenyó Zoltánnal beszélgettünk.

V. K.: Első hallásra némiképp morbidnak tűnik, ha egy még élő ember könyvtáráról, levelezéséről eldöntik, hová kerül majd, bár az is igaz, így legalább biztosan az történik, amivel egyetért.

F. Z.: Molnár Tamás tudomásom szerint örül annak, hogy lesz kutatható archívuma, és annak is, hogy az MTA elnöke az ügy mellé állt. Az itthoni szakma egy része számára ez az elhatározás azért is fontos, mert így az MTA-n belül egy másik szellemiségű műhely is kerül az egyébként értékes Lukács-Archívum mellé. Ezen az úton az első lépés az volt, hogy ősszel konferenciát rendeztünk a filozófus munkásságáról.

V. K.: Molnár Tamás az a ritka magyar filozófus, akit aligha kell bemutatni a konzervatív újságolvasónak, hiszen éppen a rendszerváltás utáni években rendszeresen hallatta a hangját több itthoni lapban is, példát mutatva arra, hogy kritizáljuk bátran, szellemesen, olvasmányosan a liberalizmust, az ateizmust, hogyan merítsünk önbizalmat a hitünkbelől és a hagyományainkból. De az mégis furcsán fest, hogy akkor majd lesz a „ti Lukácsotok” meg a „mi Molnárunk”...

F. Z.: Nem egészen, viszont új kánonra mindenképpen szükség van, hiszen nagyszerű filozófus elődeink vannak: Pauler Ákos, Brandenstein Béla, Schütz Antal és még nagyon sokan mások.

V. K.: Éppen Lukács György volt annak idején, aki filozófia nélkülinek mondta a magyar kultúrát, és ez a baljós mondat valahogy máig meg is maradt a fejekben, belengte az egész múlt századot.

F. Z.: Pedig nagyon élénk, akadémiai szintű filozófiai élet zajlott Magyarországon az előző századfordulón, de már előtte is, és azután még 1945-ig. Az iskolákban nemcsak

¹ Magyar Nemzet, 2010. január 11.

vázlatos filozófiatörténetet oktattak, hanem a diákok maguk is megtanultak fogalmakat használni, kérdezni, következtetni, érvelni, vitatkozni.

V. K.: Ma milyen a filozófiaoktatás helyzete a középiskolákban?

F. Z.: Lehetne nagyobb súlya, becsülete a tantárgynak, és sokkal szerencsésebb lenne, ha egy év helyett két éven át heti két órában oktathatnánk.

V. K.: Ön több konzervatív oktatási és kulturális műhely munkájában részt vesz. Van-e lehetősége arra, hogy tudása, tapasztalatai, legjobb belátása szerint hasson arra, hogy milyen lesz a jövő oktatása, kultúrája?

F. Z.: Sajnos a politikusok ma ritkán hallgatnak a filozófusokra. (Persze nem mind-egyikre kell hallgatni!) Manapság mindenki nagyon türelmetlen, mindenki mindent rögtön akar – ami részben érthető is –, pedig például Platón államában csak ötvenéves korában, több évtizedes készület után kaphatott hatalmat egy államférfi, akinek jó filozófusnak kellett lennie. De talán a magyar filozófusok többször is megtehetnék, hogy amikor kell, hallassák a hangjukat, és helyre tegyenek dolgokat a nyilvánosság előtt.

V. K.: Visszatérve a filozófiai kánonra, olykor, ha a szovjet megszállás előtti évtizedek magyar szellemi teljesítményeit figyelem, döbbenet látom, hogy gondolkodókat, néprajzkutatókat, költőket, írókat, festőket ugyanaz a magyar valóság, ugyanaz a „lehetne, pedig” ihlette meg, amit mi magunk is átélünk. Az Ön által bemutatott magyar filozófusok mintha kulcsokat nyújtanának felénk egy másik századból.

F. Z.: Hogyne, hiszen az az értékes filozófia, amely a valóságra, a létezők lényegére és végső elveire irányul. Ez a konzervatív, keresztény világnézet alapvető metafizikai érdeklődése.

V. K.: Az újfajta érzékenységű olvasó talán mást is észrevehetne bennük, mint amit eddig láttak meg, akik olvasták őket.

F. Z.: Csakhogy míg létrejöhet vagy biztonságosan teret nyerhet valami új mérték, ami jobban megfelel a kor ízlésének, igazság- és valóságérzetének, értékeit kifejezni kívánó, felszínre igyekvő társadalmi rétegeinek, és keretet ad a rendnek, a normális működésnek, marad az elkeseredett harc, és ez szerintem még évtizedekig el fog húzódní.

V. K.: Egy filozófus szomorú emiatt?

F. Z.: Egyáltalán nem, ha tud igent mondani, amikor lehet, és amikor kell. Mert szabadon dönteni és igent mondani – ez a szabadság.

„Meg kell becsülnünk azokat, akik az igazságot kutatják.”

Paár Tamás beszélgetése Frenyó Zoltánnal²

Az elmúlt év októberében konferencia zajlott le „Molnár Tamás eszmevilága” címmel a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskolán, amelynek anyagából hamarosan kötet jelenik meg. A hatvan éve az Egyesült Államokban élő filozófus Magyarországon is folytatott oktatói tevékenységet, többek közt a kilencvenes években a Pázmány Esztétika tanszékén is adott órákat. Magán a konferencián az MTA Filozófiai Kutatóintézete, a Pázmány Péter Katolikus Egyetem, és más intézmények előadói elemezték Molnár Tamás gondolatait. Mezei Balázs professzor úr kezdeményezésére itt vetődött fel egy Molnár Tamás Archivum létesítésének gondolata is. Interjúmban Frenyó Zoltánt, az Akadémia Filozófia Intézetének főmunkatársát, a konferencia szervezőjét és a hamarosan napvilágot látó könyv szerkesztőjét kérdeztem – természetesen minderről, de a magyar (avagy magyarországi) filozófia helyzetéről és lehetőségeiről is.

P. T.: Önnek mint akadémiai főmunkatársnak és főiskolai tanárnak, továbbá mint gimnáziumi tanárnak egyszerre van rálátása a filozófia két elkülönülő területére. Egyrészt arra, amit a filozófia második vonalának nevezhetnénk, másrészt az akadémiai filozófiára. Ön szerint milyen általánosságban a magyarországi filozófiaoktatás? Leszűrődnek-e a magasabb szintű filozófiai eredmények a gimnáziumi tanításba?

F. Z.: A filozófia középiskolai oktatása véleményem szerint nagyon fontos dolog. Annál nagyobb baj az, hogy a filozófus szakma tulajdonképpen nem eléggé tartja számon az efféle erőfeszítéseket, hanem a szűkebb értelemben vett tudományos tevékenységre koncentrál. Holott nagyon sok esetben a középiskolában dőlnek el a dolgok. Ami a filozófia középiskolai oktatását illeti: egyenetlennek és esetlegesnek mondanám a színvonalát, illetve a tematikáját egyaránt. Nagyrészt a tanárokon múlik, hogy éppen ki mit tanít, és milyen szinten tudja folytatni ezt. Legutóbb egy pici javulás történt az érettségik tekintetében: rangját kicsit növelte az, hogy most írásbeliből is áll az érettségi, és nem csak szóbeliből. Viszont továbbra is rendkívül visszaszorított helyzetben van, mert egy vagy legfeljebb két év a tanítása, ahelyett hogy egy teljes értékű tantárgy lenne – mert így majdnem hogy fakultatív, másod-harmadlagos szerepe van. A gimnáziumi filozófiának nincs meg a gimnáziumi tekintélye. Holott, ha belegondolunk, a korábbi évszázadokban a filozófiai műveltség és az iskolai eredmények voltak a belépők bármi másához – tehát alapvető tárgynak bizonyult a régebbi időkben. És hát az egész oktatási szisztéma sem megfelelő: a bolognai rendszerben még a „filozófia szak” megnevezés is eltűnik. Így aztán sehogy sem találja a helyét a középiskolai filozófiaoktatás. Kis színesítés csupán, mindenki csak sejti, hogy fontos lenne. Mindez roppant méltatlan a filozófia számára, és megalázó helyzet.

P. T.: Ön sokat foglalkozott a magyar filozófia történetével. Hol tart most magyar filozófiatörténet, a hazai filozófiai kultúra feldolgozottsága?

² <http://kuk.ppke.btk.hu> (2010. július 14.)

F. Z.: Óriási adósságaink vannak, de eredményeink is szép számmal. Ez olyan terület, ahol még nagyon sok mindent fel kellene dolgozni, fel kellene fedezni. Mindenesetre minden ilyen kérdés tárgyalása előtt egy elméleti probléma az, amit szóvá kell tenni. Ez pedig az, hogy a magyar filozófia mint fogalom probléma a filozófia számára. Tudniillik, hogy a filozófia ténylegesen egyetemes érvényű, és egyetemes fogalmakban gondolkodik. Nagy kérdés, és igazából még tisztázatlan, hogy mennyire vannak nemzeti filozófiák. Valójában három irányzat képzelhető el. Az egyik semmi szerepet nem tulajdonít a filozófia történetében, alkotásaiban a nemzeti dimenziónak, tehát kozmopolita és internacionális. A másik véglet az, amelynek törekvése, hogy teljesen nemzetivé tegyen egy gondolkodásmódot. És van egy olyan köztes irányzat, amely a helyes – véleményem szerint. Ez nemzeti keretek közt tartja lehetségesnek az egységes gondolkodást. Tehát nyilvánvalóan nemzeti inspirációk hívják életre a klasszikus egyetemes gondolatokat is. Ha megnézzük a klasszikusokat: Hegel nemcsak egyetemes, hanem német is. Ami a magyar filozófiát illeti, vannak viták is: magyar vagy magyarországi filozófiáról kellene-e beszélni?

P. T.: A nemzetközileg ismert és elismert Molnár Tamáson, és mondjuk Lukács Györgyön vagy Lakatos Imrén kívül kiket tarthatnánk még számon filozófiai Pantheonunkban?

F. Z.: Rengeteg nagy alak van, akik nincsenek benne a köztudatban. A filozófiai szakma különböző okokból nem vette a fáradságot arra, hogy az ő hagyományait továbbvigye. Ezeket föl kell elevenítenünk, és be kell emelnünk a nemzeti műveltségbe. Például Brandenstein Béla, Prohászka Ottokár, Halasy-Nagy József, Bartók György – remek, nagy formátumú gondolkodóink.³ Az az igazság, hogy a szakmában van néhány műhely, amely ápolja ezeknek az elődöknek a munkásságát. A Miskolci Egyetemen, illetve az Akadémián is működik hasonló. De rengeteg munka van még itt. Színre lépni ezekkel azzal a veszéllyel jár, hogy némelyek úgy ítélik meg: ez tulajdonképpen másodlagos jelentőségű, nem igazán fontos. Ez egy szakmai, szellemi, politikai eszmecserének a mentén zajlik, és feladatunk meggyőzni a kollégákat, hogy a kutatás nem csupán másodlagos fontosságú.

P. T.: Térjünk rá a konferencia ügyére. Hogyan fogadta az Amerikában élő Molnár Tamás a konferencia gondolatát?

³ Paár Tamás jegyzete: Az interjúban elhangzott rövidke lista kiegészítésére álljon itt egy részlet Frenyó „Filozófiai kultúra” című könyvéből: „Emlékeztetnénk arra, hogy a két világháború között nevet szerzett gondolkodóink közül 1945 után mások mellett az alábbiak kerültek emigrációba, a szakma peremére, elszigeteltségbe vagy a teljes kitaszítottság állapotába; egyiküket pedig (Révayt) meggyilkolták (nevük után elhalálzási évüket tüntettük föl): Gr. Révay József (1945), Schütz Antal (1953), Horváth Sándor (1956), Kornis Gyula (1958), Kovrig Béla (1962), Prohászka Lajos (1963), Mitrovics Gyula (1965), Jánosi József (1965), Dékány István (1965), Bognár Cecil (1967), Hamvas Béla (1968), Mihelics Vid (1968), Bartók György (1970), Várkonyi Hildebrand (1971), Ivánka Endre (1974), Ravasz László (1975), Halasy-Nagy József (1976), Kecskés Pál (1976), Kibédi Varga Sándor (1986), Baránszky-Jób László (1987), Brandenstein Béla (1989), Noszlopi László (1991), Hanák Tibor (1999). Ha e felsorolt gondolkodóink egy része megtartja katedráját, tanítványi körét és szellemi befolyását, filozófiai életünk a maga intézményeivel, résztvevőivel és irányzataival nemcsak az ezt követő évtizedekre, hanem máig hatóan alapvetően másként alakult volna.” (Frenyó Zoltán: Filozófiai kultúra. Tinta, Budapest, 2008. 42.)

F. Z.: A konferenciára természetesen meghívtuk a professzor urat, aki azonban idős kora miatt nem tudott részt venni a tanácskozáson. Felvételtől azonban szívélyesen üdvözölte a konferencia előadói és hallgatóit. Ekképp hangzottak el köszöntő szavai: „Ahogy a mondás tartja, senki sem próféta a saját hazájában. Ez érvényes a filozófusra is. Mégis, mint látjuk, vannak kivételek. Köszönöm a szervezőknek és barátoknak, hogy ezt a napot lehetővé tették. A mai napon itt a Sapientia termében bölcseink büszkén tekintenek ránk.”

P. T.: Milyen eredményeket hozott a konferencia?

F. Z.: Véleményem szerint a konferencia igen magas színvonalú és jelentős esemény volt a magyar filozófiai életben, amely akkor bizonyos sajtóvisszhangot is kiváltott. Molnár Tamás munkásságáról egyébként ez idáig egyetlen könyv sem jelent meg, és soha azelőtt nem tartottak róla konferenciát. Itt jegyezném meg, hogy a konferenciát Pálincás József, az MTA elnöke nyitotta meg, aki ezzel is kifejezte támogatását a kezdeményezés iránt. A hosszabb távú eredményeket illetően konstatálhatjuk, hogy ezen a téren az együttműködés és a felvetett problémák vizsgálata azóta is folyik a filozófus kollégák körében. A konferencián bőséggel körvonalazódtak továbbgondolandó és tisztázandó kérdéskörök. A konferencia egyik tanulsága, élménye, tapasztalata az volt, hogy a filozófián keresztül átgondolhatjuk a nemzeti és az egyetemes kérdéseket is. Tudatosíthatjuk Molnár Tamás életművén keresztül, hogy az eszmének hatása és jelentősége van. Szembesülünk azzal, hogy harc folyik a fogalmakért. Láthatjuk, hogy tulajdonképpen életbevágó, hogyan vélekedünk, gondolkodunk. Ezért kell megbecsülnünk azokat, akik – miként Molnár – az igazságot kutatják, melléktekintetek nélkül.

P. T.: Melyek voltak a legérdekesebb előadások a konferencián?

F. Z.: Nyilván érzi, hogy erre a kérdésre nagyon nehéz válaszolni, hiszen ha ki akarok emelni valakit, egyúttal akaratlanul és méltatlanul háttérben hagyok hasonlóan kiváló kollégákat. Talán mégis megbocsát minden érintett, ha három nevet megemlítek, akiknek az előadása legalábbis énám a legmélyebb benyomást tette. Az egyik Turgonyi Zoltán, aki előadásában a hitviták valódi tétjéről értekezvén cáfolhatatlan érvelésekkel mutatta ki és hangsúlyozta a realizmus fontosságát, elvetette a szubjektivizmust és a relativizmust, s méltatta a világhoz való pozitív viszonyulás keresztény eszméjét. A másik Frivaldszky János, aki a nyugat-európai kultúrát jogfilozófiai szempontból vizsgálva rámutatott, hogy a jogi érvényességnek mára elveszett a kritériuma s ebből a szempontból hangsúlyozta a természetjog fontosságát. A harmadik Molnár Attila Károly, aki meggyőzően mutatta be, hogy a liberalizmus a tolerancia sajátos értelmezésével a végsőkéig képes elmenni elveinek érvényesítésében, a „hegemónia” fogalmát vizsgálva leírta, hogyan lehet a hatalom birtoklása nélkül is uralmat gyakorolni, s tisztázta, hogy a közvélemény uralma alatt a közvéleményt irányító csoport uralmát kell érteni.

P. T.: Találkozott Ön Molnár Tamással személyesen? Ha igen: milyen benyomást tett Önre mint ember?

F. Z.: Sajnos, nem volt szerencsém. Amikor már Magyarországra járt és itt kurzusokat és előadásokat tartott, valahogy mindig elmulasztottam, hogy meghallgassam, esetleg személyesen megismerkedhessem vele. A konferencia egyébként eredeti elképzelésünk sze-

rint nem a múlt év őszén, hanem tavaszán lett volna megtartva, amire Molnár Tamás szándékozott is és tudott is volna eljönni. Sajnos, mivel az MTA II. Osztályának Filozófiai Bizottsága, akkori elnökének, Nyíri Kristófnak a vezényletével – az Akadémia egész vezetésének szándéka ellenére – megghiúsította, hogy a konferencia helyszíne az Akadémia legyen, a szervezés elcsúszott és más helyszínt keresve csak ősszel tudtuk terveinket megvalósítani. Ekkor azonban már Molnár Tamás egészségi állapota nem engedte, hogy ideutazzék. Könyveinek okfejtésein és stílusán, valamint egyéb megnyilatkozásain és a róla szóló filmfelvételeken keresztül azonban határozott benyomás alakult ki bennem róla. Úgy gondolom, egy rendkívül elvszerű és tárgyilagosságra törekvő ember, aki egyrészt nyitott a másik ember személyére, másrészt örömet leli abban, hogy felismeréseivel formálja embertársát. Igazi filozófus.

P. T.: Mezei Balázs a Magyar Kurírnak adott nyilatkozata szerint Molnár Tamásnak „sok olyan állítása van, amellyel vitatkozni lehet, viszont hihetetlen éles az intuíciója. Mivel 1921-ben született, egy korábbi állapot képviselője; ez az álláspont a háború után fokozatosan irrelevánssá vált. A szovjet rendszer összeomlása után nekünk ezt hagyományként kell kezelnünk, azaz meg kell néznünk, mit használhatunk belőle.” Erre vonatkozóan a kérdésem így hangzik: egyetért-e Mezeivel, illetve mi az, ami Ön szerint felhasználandó Molnár Tamás eszmevilágából, és mi az, ami kevésbé aktuális már?

F. Z.: Ez nagy és nehéz kérdés, de fontos. Én Mezei Balázssal részben egyetértek, részben pedig egy kicsit másképp közelíteném meg a problémát. Nem abból indulnék ki, hogy ő mikor született, mikor távozott el, és hogy milyen állapotban maradt a gondolkodása. Hanem inkább abból, hogy Molnár Tamásnak maga a szemlélete nagyon sajátos, amely nagyon sok mindent kiválóan tud láttatni, viszont egyúttal problémák is származnak belőle. Ez véleményem szerint inkább abban ragadható meg, hogy minden jelenséget redukzív módszerrel egy-egy elvre vezet vissza. És ilyenformán a valóság összetettsége olykor valahogy elsikkad.

Egy dolgot hadd említsek meg, ami talán jól mutatja ezt a problémát. Molnár Tamás mélyen elítéli a II. Vatikáni Zsinatot. Egyenesen azt a kijelentést is teszi, hogy ez a zsinat az egyház történetének egyik legsötétebb fejezete.⁴ Ezzel én nem értek egyet, ez szerintem egészen félresikerült fogalmazás és szemléletmód. Ugyanakkor érteni vélem, hogy mi rejlik emögött, csakhogy a dolgok nem így függenek össze egymással. Molnár amiatt aggódik, hogy az egyház túlságosan korszakunk nyugati, liberális társadalmának képére formálódik át – ilyenformán a tanítása veszélybe kerül, és az arculata gyengül. Úgy vélte, amikor ilyen megfogalmazásokat tett, hogy az egyháznak a zsinaton tanúsított magatartása mutatja, hogy az egyház – Maritain szavaival élve – „térde borult a világ előtt”. Csakhogy látni kell, hogy a zsinat az egyház és a hívek számára rendkívül öröndetes és várva várt esemény volt, mert az egyház korábban be volt szorítva egy nagyon szűk mozgástérbe, és lehetetlennek tűnt az autentikus reakciója a világ kihívásaira. Ez a zsinat volt az, amely átszabta az egyház mozgásterét, és revideálta a világbeli helyzetét. Ha az egyház

⁴ Molnár Tamás: *A modern-kór. Tünetek és ellenszerek*. Kairosz, Budapest, 2008. 131.

helyzetére gondolunk, azt is látnunk kell, hogy *mai nehézségei a mai kor problémáiból* származnak. Tehát szerintem önkényes redukálás az, hogy mindezek a problémák a zsinatból következnek. Inkább azt kellene mondani, hogy ha a zsinat nem lett volna, akkor még nagyobb problémák lennének. Molnár Tamás fejtegetéseiben talál egy-két korábbi pontot, amelyekre visszavezeti ezeket a válságokat, téves felfogásokat, és ebben van ugyan logika, de nem a történelem, a gondolkodás teljessége van benne. Látásmódja azt mutatja, hogy az eszméknek van egy struktúrája, ez föltárandó, de a történelem nem feltétlenül ezeknek a mentén zajlik.

P. T.: A Molnár Tamás Archívum hogy fog működni? Milyennek képzelhetjük a szerkezeti felépítését?

F. Z.: Egyelőre az archívum felépítéséről még szó sincs. Mezei Balázs megbeszélést folytatott Pálincás Józseffel, az Akadémia elnökével, aki támogatásáról biztosította efelől. Molnár Tamás és felesége is tudnak erről. Molnár Tamás mint emelkedett bölcs úgy állt ehhez hozzá, hogy ha majd ő meghal, akkor a hagyatéka megnyugtató helyen lehet az Akadémia keretei között. Ha majd ő meghal, akkor biztosan elindul mindez, és a felesége révén indulhat el a munka. Alapvetően egy Molnár Tamás-kutatóhely lenne, életművének gondozója – tulajdonképpen, mint a Lukács-Archívum. Azonban ez egy jelentős könyvtár, így szélesebb értelemben is elképzelhető az ottani munkálkodás, tehát egy jelenkori egyetemes filozófiai kutatóhely is lehet. Bázisává, intézményes háttérévé válhat néhány hasonló magyar filozófus életműve ápolásának. Itt kutatót lehetne alkalmazni – teszem azt, Hanák Tibor életművének kutatása céljából.

P. T.: A Kommentár folyóirat hasábjain nyomtatásban is napvilágot látott konferencia-előadásában Mezei Balázs összefoglalta az archívum alapításának célját, illetve ezzel összefüggően a magyarországi filozófia perspektíváit. Tartalmilag idézve őt: ez egy alapítás, a magyar sorskérdéssel való foglalkozás egy eszköze, a régi ideológiai maszlag helyett egy új kezdet, ami pedig a tradícióhoz nyúl vissza, és így hoz létre valami újat a régiből: egy új, tradíción nyugvó gondolkodásmód megalkotása. Beszélhetünk a Molnár Tamás Archívum kapcsán is „új alapításról”? Lehet ez a jövő kezdete?

F. Z.: Én ezt így nem tudnám megmondani; ha arra gondolok, hogy a magyar filozófiai élet milyen tagolású, milyen terjedelmű, milyen rétegzettségű, és milyen irányok vannak benne, akkor azt mondanám, hogy ez egy öröndetes színesítése lenne a jövőndő magyar filozófiai életnek, mindenesetre egy bázisa annak, amit Mezei Balázs is jelzett. Tehát tényleg lehetne egy önösszeszedésnek, öntudatra ébredésnek is egyfajta kohója. Az szerintem átláthatatlan, hogy milyen kifutása lenne ennek, és ezt egyelőre nem is érdemes túl távlatosan megfogalmazni. Arra kellene koncentrálni, hogy az archívum elkezdhesse működni. A magyar filozófia problémáját idekapcsolva: egy ilyen archívum nagyon jó terület lehetne arra, hogy ezt művelhessük.

[Itt kell utólagosan megjegyeznem, hogy – miként a Magyar Közlönyből <2013. június 12. 95. szám, 54653> értesültem róla –, a Magyar Kormány határozata értelmében <1314/2013. (VI. 12.) Kormányhatározat> a Magyar Köszszolgálati Egyetemen megalapítatik a Molnár Tamás Kutató Központ „a XIX–XX. századi magyar politikai és szellemi

élet szempontjából meghatározó jelentőségű tudományos munkák kutatására és megőrzésére.” – F.Z.]

P. T.: Végezetül az ön filozófiai terveiről, jövőben megvalósítandó munkáiról szeretnék tudakozódni.

F. Z.: Az effajta kérdés mindig jólesik az embernek. Én egy irányzattal, szellemiséggel, de két korszakkal foglalkozom: ezek az ókeresztény és a huszadik századi filozófia. Mindkét területen vannak félkész dolgaim. Amit már görgetek egy ideje magam előtt, az egy Szent Ágoston-kötet lenne. Régóta írok róla, és mindez egy ideje összeállt, így egy tematikussá váló kötetről lenne szó. Ezt a közeljövőben szeretném kiadni a kezeim közül. A másik pedig XX. századi ügyekre vonatkozik: ez esetben tanulmánykötetről lenne szó az elmúlt évek tanulmányaiból, előadásszövegeiből. „Korfordulón” lesz majd remélhetőleg a címe. Valamint Prohászka Ottokárt kutatom egy ideje, a vele kapcsolatos eredményeimet, írásaimat szeretném összeszerkeszteni egy egységesebb kötetbe.



Elárvult kérdések

Az előbbi írásokban említett Molnár Tamás-konferencia után interjút szándékoztam készíteni a professzor úrral egy hetilap számára, s ebből a célból hét filozófiai kérdést fogalmaztam meg, amelyet hozzá intéztem. Ekkor némi időt kért válaszai kidolgozásához, s ezek elkészültéig mintegy kárpótlásul a rendelkezésemre bocsátott egy Camus-levelet, amelyet volt szerencsém azután publikálni.¹ Talán nem lesz itt fölösleges, ha közrebocsátom az említett kérdéseket, mint amelyek véleményem szerint jellegzetes témákként vonulnak végig az életművön.

Az olvasó Professzor Úr munkáiban az egyetemes filozófiatörténet szinte minden nagy alakjával találkozunk. Kik azok a filozófusok, akik a legközelebb állnak Professzor Úrhoz? Professzor Úr – méltán – leginkább katolikus filozófusnak szereti meghatározni önmagát. Eszerint talán Szent Ágoston vagy Aquinói Szent Tamás? A filozófiai szellem átütő ereje vagy a keresztény filozófia tartalma vezet-e inkább a válaszhoz?

Gondolom, egyetértünk abban, hogy egyén és közösség viszonyában háromféle viszony lehetséges. Az egyik szerint az egyén és a szabadság az elsődleges, ez a liberalizmus. A másik szerint a közösség és az egyenlőség az elsődleges, ez a szocializmus. A harmadik és egyedül helyes felfogás szerint a személy áll a középpontban, aki egyszerre hordoz egyéni és közösségi dimenziót. Ezt a keresztény világnézet képviseli. Vajon mi a háttere annak, hogy míg a modern korban a liberalizmus és a szocializmus eszméje egyaránt nagy történelmi mozgalommá tudott válni, a keresztény társadalomfilozófia mindezekig alig tudta érvényesíteni tanítását? Tekinthetjük-e ezt újkori történelmünk legnagyobb tragédiájának?

A szakma és a közvélemény Professzor Urat mint a modernitás következetes kritikusként tartja számon, aki a deszakralizáció és az atomizáció számtalan újkori tünetét érte tetten és fogta rendszerbe. Felmerül ugyanakkor a kérdés, hogy ennek a – mondjuk – három évszázadnak megragadhatóak-e egyáltalán pozitív vonásai, olyan eredmények, amelyeket az európai történelem elkönyvelhet magának? Bizonyos értelemben ugyanis mégsem létezik teljesen negatív valóság. Mennyiben hordozhat tehát értéket a mai valóság, avagy mennyiben beszélhetünk valóban objektív létromlásról?

Professzor Úr átfogó elemzéseiben a modern nyugati civilizáció bíralt jellemvonásait a filozófia történetében számos előd és kortárs gondolkodó eszmerendszerében éri tetten és

¹ Frenyó Zoltán: Molnár Tamás és Albert Camus. Nagyítás, II. évf. 8. sz. 2010. február 24. 22. = Albert Camus levele Molnár Tamáshoz. In: Frenyó Zoltán (szerk.): Molnár Tamás eszmevilága. Barankovics István Alapítvány – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – Gondolat Kiadó, Budapest, 2010. 254–259.

nevezi néven. Az így szemügyre vett filozófusok a modernitásnak mintegy alakítóiként, létrehozóiként jönnek számításba. Vajon mennyiben lehet ezeket a gondolkodókat ilyenformán valóban felelősnek nevezni, avagy másfelől egy történelmi tendencia tünetének tartani? Mennyiben tekinthető tehát az ilyen filozófus esetleg inkább egy kor megsejtőjének, kortárs tudatosítójának, vagy utólagos megfogalmazójának, aki pontos láttelepet készítve egy rendszer jellemzéséhez járul hozzá?

Professzor Úr hatvan éve az Egyesült Államokban alkot, s életművét ott hozta létre. Eltekintve a konkrét alkotó munka lehetőségeitől, el lehet-e gondolni, hogy vajon itthon milyen rálátása adódott volna korunk értelmezésére? Itthonról nézve fontos kérdésnek tetszik, hogy mennyiben egyéni és mennyiben közösségi jellegű a filozófus működése. Szeretném felvetni, hogy a filozófus hivatása esetében a függés és a függetlenség milyen tartalmait lehet meghatározni? A filozófus hivatása szempontjából milyen benyomása alakult ki Professzor Úrnak a mai magyar filozófus értelmiség működéséről?

A jelenkor filozófiai irányzatait és filozófiai kultúráját szemügyre véve úgy tűnik föl, hogy a korábbi évtizedek bizonyos nagy nemzedéke után korunkban nem létezik olyan jellegzetes és meghatározó nagy filozófiai életmű, amely speciális elveivel, téziseivel majdan bekerülne a filozófia egyetemes történetébe. Helytálló-e ez a megállapítás, s ha igen, milyen okai lehetnek ennek a jelenségnek? Professzor Úr a katolikus doktrínával kapcsolatban találóan nyilatkozta egy helyütt azt, hogy amikor meggyengül az egyházi tanítás, előtérbe kerül egy pápa egyéni filozófiája. A filozófiai gondolkodásban fennáll-e ez az összefüggés, magyarán, van-e egyáltalán szükség úgynevezett nagy filozófiára?

A jelen súlyos civilizációs és szellemi válságában Professzor Úr lát-e olyan tendenciát, amely a megújulás, a kibontakozás alapjául szolgálhat? Van-e olyan tényező, amely bízakodásra adhat okot, amely a jövő záloga, mentsvára lehet? Az ifjúság, az Egyház, az emberi természet, az igazság, a történelem menete, a Gondviselés? Szűkebb pátriánkban pedig hogyan járulhat hozzá a filozófia nemzetünk megújulásához, a keresztény nemzeti kultúra kialakulásához?

Ezek a kérdések azután már sajnos válasz nélkül maradtak. Molnár Tamás 2010. július 20-án, életének 90. évében Richmondban elhunyt. Lezárult immár egy életmű, amelyről még sokat fogunk hallani, s amely most majd elfoglalja méltó helyét a magyar és az egyetemes filozófia történetében. Ezzel pedig ránk maradt, hogy az előbb megfogalmazott problémákon éppúgy, mint azokon a nagy fontosságú kérdéseken, amelyeket gazdag munkássága fölvetett, az ő munkái alapján és az ő szellemében tovább gondolkodjunk.



A konzervativizmus, a katolicizmus és a jobboldaliság fogalmai Molnár Tamás gondolkodásában¹

„Ha a szavak nem felelnek meg a dolgoknak, akkor a tettek nem sikerülnek” – mondta Konfuciusz egyik híres fejtegetésében.² Nyilvánvaló, hogy a helyes fogalomhasználat kidolgozása a filozófia egyik fő feladata, és egyben egyik legkedvesebb saját témája.

Eltérően attól a nézettől, amely szerint a *lét* rendje és a *gondolkodás* rendje megegyezik egymással, mondhatni, minden vita és nézeteltérés abból származik, hogy a lét rendje és a gondolkodás rendje (a fizikum és a logikum) csak részben egyezik meg egymással, részben viszont valóban megegyezik, s ezért egymás számára vonzó, de zavaró tényezőt jelentenek.

Amikor fogalommal illetünk egy entitást, hozzávetőlegesen helyesen rögzítjük jellemzőjét; a valóság végtelen komplexitásából adódóan azonban ez az aktus tudvalevőleg sohasem teljesen kielégítő. A fogalom a lényegyet ragadja meg, de nem kimerítő. Innen minden racionalizmus és irracionálizmus ellentéte és részleges igaza.

Bár a szavak nem mindig pontosan fedik le a jelenségeket, létezőket, mégis van egy találó alapjelentésük, irányuk. Ezért működik a nyelv, ezért működik az emberi kommunikáció s részben ezért az egész társadalom. A tiszta fogalom a szóban azután konkrét szituációkba, egy adott korba, kultúrába, nyelvhasználatba ágyazódik.

Bár az emberi szellemnek van egy eredendő *metafizikai*, lényeglátó irányulása, tagadhatatlan, hogy az emberi gondolkodás történetének egészében fellelhető egy ettől eltérő, ezzel ellentétes törekvés is. Ezt hívhatjuk szofista gondolkodásmódnak, amely a dolgot és a nevet, a valóságot és az igazságot elszakítja egymástól. Az *örök szofista* jelenlétét bizonyítja Konfuciusz figyelmeztetése éppúgy, mint maga a görög szofista szellem megléte³.

Úgy tűnik föl mármost, hogy a korábbiakhoz, az antik és a középkori szellemiséghez képest az *európai újkor* a szofista gondolkodás radikálisan új és legerősebb szakaszát hozta magával. Ennek a hátterében az áll, hogy az újkor *két nagy ideológiája*, amelyeket különböző – bár nem teljesen egymást fedő – megnevezésekkel a liberalizmus és a szocializmus, avagy a felvilágosodás és a kommunizmus, avagy a jakobinizmus és a bolsevizmus foga-

¹ Előadás a „Konzervatív gondolkodás az Egyesült Államokban – Russell Kirk halálának 20. évfordulójára” című konferencián. Nemzeti Közszerzői Egyetem, Budapest, 2014. szeptember 19.

² Beszélgetések és mondások (Lun-jü), XIII. 3. Tőkei Ferenc (szerk.): Kínai filozófia, I. köt. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980². 116. Hasonlóképpen beszél Plutarkhosz: „Igen helyesen mondják a filozófusok, hogy akik nem tanulják meg, hogyan kell a szavakat helyesen értelmezni, azok az anyagi dolgokat is rosszul használják.” Plutarkhosz: Iszisz és Oszirisz, 71. 379 b. Európa, Budapest, 1986. 70.

³ Platón: A szofista. Platón Összes Művei, II. köt. Európa, Budapest, 1984. 1071–1228.; Steiger Kornél (szerk.): A szofista filozófia. Atlantisz, Budapest, 1993.; G. B. Kerfeld: A szofista mozgalom. Osiris, Budapest, 2003.

lompárjaival jelezhetünk, egyaránt *a világ megváltoztatására* tört⁴. A világ – és tegyük hozzá: *az ember* – megváltoztatásához pedig számukra és szerintük a világról és az ember-ről való *beszéd megváltoztatására* volt és van szükségük.

Innen érthető, miért törekszik mindkét – minden ellentétük mellett mélységesen rokon – ideológia teljes szélességgel és erővel egész története alatt a kezdetektől máig a szavak feletti uralom, az értelmezés és a tematizálás monopóliuma felé. (S innen szemlélve tehetjük helyére azt a jelenséget, hogy történeti ismereteink szerint a modern kor hangadó erői mutatják föl a nyilvános hamis beszéd legtöbb – ráadásul büntetlenül maradó – példáját.)

E két ideológia minden ellentéte mellett mélységesen rokon egymással. Egymás elleni harcuk ellenére alapvetően összefűzi őket racionalizmusuk, voluntarizmusuk, haladás-mítoszuk, profán és szekuláris voltak mellett közös tradicionalizmus-, konzervativizmus- és kereszténység-ellenességük, szembenállásuk mindazzal, amit az újkor maga alá gyűrt. Ez húzódik meg az *újkori fogalomharc* egész története mögött.⁵

*

Az eddig elmondottak következtében a **katolicizmus**, a **konzervativizmus** és a **jobbboldaliság** fogalmai az újkori szellem keretei között éppen azok az elvek, amelyeket a két ellentétes ideológia oldaláról folyamatos *félreértelmezés* (elcsúsztatás vagy megbélyegzés, meghamisítás-kiüresítés vagy démonizálás) terhelt meg, s amely elvek több-kevesebb sikerrel saját önértelmezésre kényszerültek, s mindenesetre máig arra szorulnak, mialatt a két ellentétes ideológiáról sokkal inkább *eszményeik*, mintsem politikai realitásuk alapján éltek képzetek a köztudatban. Ez az újkori ideológia egyik jellegzetes aszimmetriája.

Most vázlatosan és jelzésszerűen felvillantjuk a három elv külső és belső értelmezésének fő irányait, állomásait, tételeit.

A **katolicizmus** külső bírálataként a protestantizmus a „pápasták” táborát emlegette, a felvilágosodás „sötét középkor”-ról és „vallási baboná”-ról, a kommunizmus „klerikális reakció”-ról és „csuhások” társaságáról beszélt.

Belső szemléletben a katolicizmus és általában a kereszténység újkori önmeghatározásai, lényegkeresései során számos mérvadó mű született (amelyeket érdemes volna egyszer összenézni). Ilyenek: Chateaubriand: A kereszténység szelleme⁶; Adolf von Harnack: A kereszténység lényege⁷; Karl Adam: A katolicizmus lényege⁸; Hans Urs von Balthasar:

⁴ Karl Marx: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték; de a feladat az, hogy megváltoztassuk.” Tézisek Feuerbachról, 11. tézis. Karl Marx és Friedrich Engels Művei, 3. köt. Kossuth, Budapest, 1976. 10.

⁵ Bővebben ld. Frenyó Zoltán: Fogalomharc és létharc. Valóság, 2009/8. 1–9.

⁶ François-René de Chateaubriand: A kereszténység szelleme. Budapest, 1881.

⁷ Adolf von Harnack: A kereszténység lényege. Osiris, Budapest, 2000.

⁸ Karl Adam: A katolicizmus lényege. Szent István Társulat, Budapest, 1936.

Miért maradok az Egyházban?⁹ (Valláskritikai ellenpontok Ludwig Feuerbach, Bertrand Russell munkái.¹⁰)

A **konzervativizmus**ról mint újkori elvről külső kritikaként, liberális és szocialista beállításban mint a royalizmus, ellenforradalmiság, maradiság, „kispolgári csökevény” megnyilvánulásáról tettek említést.

Liberális oldalról például Friedrich A. Hayek „Miért nem vagyok konzervatív?” (1960) című írásában nyilatkozik a kérdésről. Hayek leírásának elemei részben találkoznak a konzervatívok önjellemzésével, beállításai azonban természetesen eltérnek egymástól. Íme egy példa az elmélet-nélküliség és a mértékletesség vonásának megragadására: „Rendszerint a konzervatívok voltak azok, akik kiegyeztek a szocializmussal és ellopták ötleteit. A konzervatívok a középút hívei; nem lévén saját céljuk, az a hit vezérli őket, hogy az igazságnak valahol a szélsőségek között kell lennie; ennek eredményeképpen álláspontjukat minden alkalommal módosítják.”¹¹ A szerző a továbbiakban könnyed módon opportunistának (155.) és maradinak (160.) bélyegzi a konzervativizmust.

A konzervativizmus önértelmezése többrétű. Érintkezik a tradicionalizmussal, az eredendő *normalitás* eszméjével. Történetileg nézve előttünk áll a XIX. századi *politikai* konzervativizmus, amelyet az ellenforradalmi eszme jellemez. Külön kategóriát jelent a konzervatív forradalom XX. századi német elve.

Általános értelemben a konzervativizmus magát nem elméletnek tekinti, hanem egy szemléletmódnak és lelkületnek, amely a közösség, a hagyomány, a szokás megtartó erejét és a társadalmi rend jelentőségét hangsúlyozza. Utalhatunk itt Kirk, Oakeshott, Scruton leírásaira.

Annak fényében, amit az újkori ideológiák világot és embert megváltoztató szándékáról mondtunk, alapvető jelentőségű, hogy Russell Kirk a konzervatív eszme lényegét annak *ideológiát tagadó* voltában határozta meg.

Ismeretes továbbá, ahogyan Kirk többszörösen körülírta a konzervativizmus szemléletmódját. Főművében *hat elvet* („canon”, zsinórmérték) sorol föl: 1. a transzcendens rend és a természetjog tételezése, 2. az emberi létezés misztériumának és egyéni voltának elismerése, 3. a társadalmi rétegzettség és jogrend kíváncsága, 4. a szabadság és a tulajdon kapcsolatának állítása, 5. a szokások és a hagyományos előírások helyeslése és az elvont tervek ellenzése, 6. az indokolatlan változtatások iránti kétely, az újításoknak a meglévővel való összeegyeztetése.¹²

Egy későbbi előadásában *tíz elvet* állapít meg (a teljesség igénye nélkül): 1. az állandó morális rend elismerése, 2. a szokáshoz és folyamatossághoz való ragaszkodás, 3. a hagy-

⁹ Hans Urs von Balthasar: Miért maradok az Egyházban? In: Szabó Ferenc (szerk.): H. U. von Balthasar. Válogatás a teológus műveiből. K. n., Róma, 1989. 222–232.; Jel, 1998. május, 137–139.

¹⁰ Ludwig Feuerbach: A kereszténység lényege. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961¹. 1978²; Bertrand Russell: Miért nem vagyok keresztény? Kossuth, Budapest, 1960.

¹¹ Ludassy Mária (szerk.): Az angolszász liberalizmus klasszikusai, II. köt. Atlantisz, Budapest, 1992. 151–152.

¹² Russell Kirk: The Conservative Mind. Henry Regnery Company, Chicago, 1953.

mányos előírásokba vetett hit, 4. annak belátása, hogy a közösséget a kollektív bölcsesség vezeti helyesen, 5. a társadalmi sokféleség elve, 6. az emberi természet tökéletlen voltának belátása, 7. a szabadság és a tulajdon kapcsolatának állítása, 8. az önkéntes közösségek igénylése, 9. a hatalom és a szenvedély bölcs fékezésének szükségessége, 10. az állandóság és a változás összeegyeztetésének lehetősége és szükségessége a helyesen működő társadalomban.¹³

Hasonlóképpen nevezetes Michael Oakeshott jellemzése: „Előnyben részesíteni az ismerőst az ismeretlennel szemben, a kipróbáltat a kipróbálatlannal, aényt a rejtéllyel, a ténylegest a lehetőséggel, a határoltat a határtalannal, a közelit a távolival, az elégségest a fölössel, a megfelelőt a tökéletessel, a jelen örömét az utópikus boldogsággal szemben.”¹⁴

Ami a **jobboldal** elvét illeti, külső megbélyegzésként ez mint royalista, ellenforradalmi, retrográd, vagy egyenesen „fasiszta” irányzatként került szóba.

Önértelmezésében a jobboldal mint újkori politika először is mint *parlamenti* fogalom kerül élénk a maga elhelyezkedésével. Itt a jobboldal viszonyfogalom, tartalma a politikai történelem változásával módosul. A „szélsőjobb” ekkor a fennálló parlamenti rendszert tagadó radikális irányzatként kap értelmet.

Szélesebb értelemben a jobboldali eszme *metafizikai* fogalommá válik, amely részben a konzervativizmus eszméjével találkozik. Erre hamarosan visszatérünk.

Látnivaló, hogy a három fogalom sokszorosan átjárja egymást, de kifejezetten vannak olyan dimenziók is, amelyek nem egyeztethetők össze a másik két elvvel. Mindenekelőtt a katolicizmus fogalma különül el a másik kettőtől, hiszen amióta az újkorban a katolikus politika problémája egyáltalán fölmerült, s a katolikus elv az újkori politika síkjára kényszerült, a történelemben egyaránt kialakult a liberális katolicizmus, a katolikus konzervativizmus, a keresztényszocializmus és a kereszténydemokrácia, mialatt a katolicizmus a maga lényegét visszatartja mindezekről az irányzatokról. (A hivatásrendiség sajátos, ezektől részben eltérő elv.)¹⁵

*

Az alábbiakban a katolicizmus, a konzervativizmus és a jobboldaliság eddig bemutatott vagy érintett értelmezéseit szeretném szembesíteni Molnár Tamásnak ezeket a fogalmakat illető főbb megállapításaival.

Mindenekelőtt fontos szem előtt tartani, hogy a szóban forgó fogalmak az újkor politikai terepén formálódtak ki. Molnár Tamás sokszorosan leírja, hogy a **katolicizmus** számára ez nem otthonos terep és a civil formák a katolicizmus szempontjából nem autentikus megnyilvánulások.

¹³ Russell Kirk: Ten Conservative Principles. Lecture at The Heritage Foundation, Washington D. C. March 20. 1986.

¹⁴ Michael Oakeshott: Konzervatívnek lenni. Holmi, 2000/4.

¹⁵ Frenyó Zoltán: Keresztényszocializmus, hivatásrendiség, kereszténydemokrácia. In: Uő: Filozófiai kultúra. Tinta, Budapest, 2008. 305–315.

Molnár Tamás filozófiájának lényegéhez tartozik tudniillik az a beállítás, hogy míg egykor a közösségi eszmék és az élet szervezése az *állam* és az *egyház* két nagy intézményen keresztül artikulálódott, addig az újkor élethalálharcában, szerepüket megváltoztatva, helyüket a *civil* társadalom ragadta magához.¹⁶

Ebből az alaphelyzetből következik az a valós láttelep, hogy az újkori liberalizmushoz képest a katolicizmus, a konzervativizmus és a jobboldal mindig *lépéshátrányban* találja magát. A katolicizmushoz hasonlóan és a dolog természeténél fogva ugyanis a konzervativizmus és a jobboldaliság is mint politikumok csupán reakciók a liberalizmus aktusaira, hiszen őket magukat is az újkor hívta életre.

A **jobboldal** helyzetét Molnár Tamás így jellemzi: Ennek a francia forradalom előtt semmi oka nem volt létezni¹⁷, mert mintegy otthon volt és centrum volt¹⁸. Molnár Tamás így a jobboldaliságot mint a *normalitást* szemléli. A jobboldal ezért tagadja a saját különálló létjogosultságát¹⁹. A jobboldal mozdulatlan természetű²⁰, úgy érzi, elég az igazságot kimondani, mialatt a baloldal propagandát űz és pártot működtet²¹. Amióta megformálódásra kényszerült, a jobboldal keresi doktrínális támaszát²².

A **konzervativizmus** – ezzel összefüggésben – Molnár Tamás szavaival, maradandó és életképes emberi tulajdonság, amely azonban politikailag az előbbieket miatt harmadrangú jelentőségű és súlyú²³. Rámutat, hogy a politikai konzervativizmus a modernitás szülötte, a modernitás formájába kényszerült; eszmeáramlatot nem dolgozott ki, elmélet nélkül és akcióra képtelen módon létezik²⁴.

Úgy vélem, ezen a ponton különbséget észlelhetünk Russell Kirk és Molnár Tamás felfogása között.²⁵ Russell Kirk a konzervativizmust ideológiaellenes eszmeként írja le, és ezt tárgyyszerűen, mintegy semleges módon teszi, mint amely az általános emberi természethez tartozik hozzá. Molnár Tamás viszont ezzel szemben az újkori politikai konzervativizmusra és a jobboldaliságra vonatkoztatva kifejezetten *hiányolja* annak ideológia- és doktrína-nélküliségét.

Mellesleg szeretném felvetni, hogy a konzervativizmus elméletnélküliségének gondolatát ajánlatos óvatosan kezelni, hiszen miközben ezt a kitélet sokszorosan visszatérő mó-

¹⁶ Molnár Tamás: A liberális hegemonia. Kairosz, Budapest, 2001².

¹⁷ Molnár Tamás: A modern kór. Tünetek és ellenszerek. Kairosz, Budapest, 2008. 98.

¹⁸ Molnár Tamás: A jobb és a bal. Kairosz, Budapest, 2004. 195.; 197.

¹⁹ Molnár Tamás: A jobboldal diagnosztikája. In: Uő: Századvégi mérleg. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999. 293. (Új Magyarország, 4. évf. 83. sz. 1994. 12.)

²⁰ Molnár Tamás: A jobb és a bal, i. m. 196.

²¹ Molnár Tamás: A jobboldal diagnosztikája, i. m. 294.

²² Molnár Tamás: A modern-kór, i. m. 98.

²³ Molnár Tamás: Miért nem vagyok konzervatív? In: Uő: Századvégi mérleg, i. m. 287. (Új Magyarország, 4. évf. 99. sz. 1994. 12.)

²⁴ Molnár Tamás: A sántító konzervativizmus. In: Uő: Századvégi mérleg, i. m. 298–299.

²⁵ Megjegyzendő, Russell Kirköt és Molnár Tamást nézetazonosság és baráti viszony fűzte össze. Vö: Thomas Molnar: The Future of Education. Foreword by Russell Kirk. Fleet Publishing Corporation, New York, 1961¹. Fleet Academic Editions, New York, 1970².



Molnár Tamás és Russell Kirk feleségükkel Molnáréknál, New York, 1965

don szokták hangoztatni konzervatív és liberális oldalról egyaránt, aközben a konzervatív eszmének meglehetősen gazdag és markáns körülírásai szoktak megszületni.

Itt leginkább talán azt a distinkciót érdemes és kell megtenni, hogy a konzervativizmus *világnézet*, de nem *ideológia*; értve ez utóbbit alatt nem az „eszmetant” (Destutt de Tracy), és nem a „hamis tudatformákat” (Marx), hanem azt a sajátos módszert, amely az eszméket a valóságba vezeti. (Továbbmutató probléma azonban itt, hogy az eszmék és a realitás találkozása egyaránt lehet kívánatos és nemkívánatos.)

Fontos megemlíteni, hogy Molnár Tamás önmagát nem tartotta (angolszász típusú) konzervatívnak, ezzel szemben a *jobboldali* megjelölést²⁶, továbbá *katolikus* gondolkodói mivoltát vállalta. Legfőbb kifogása a jelenkori konzervatív politikával szemben azt volt, hogy azt az újkor liberális alapzata magába szívta, s rendszeresen azzal a valóban képtelen helyzettel állunk szemben, hogy liberális-konzervatív pártok szerepelnek a politika színpadán²⁷. Magam is úgy gondolom, hogy amikor ilyen természetellenes szimbiózist találunk, akkor korunk mélységes betegségét konstatálhatjuk.

Ahhoz, hogy magának elméleti-filozófia platformot nevezzen meg, Molnár Tamás a **jobboldal** fogalmának elmélyítését és kiszélesítését végzi el. A jobboldal fogalmát eloldja parlamenti értelmétől és *metafizikai* tartalmat ad neki.

²⁶ Molnár Tamás: A modern-kór, i. m. 106.

²⁷ Molnár Tamás: Miért nem vagyok konzervatív? i. m. 283.

„Arra a következtetésre jutottam – írja –, hogy strukturális vonásokról beszélhetünk, mert a ‘jobb’ és a ‘bal’ nem annak tulajdonítható, hogy egy alkalommal a francia képviselők parlamentjükben ide vagy oda ültek, hanem annak, hogy mélységes és megváltoztathatatlan metafizikai különbségekről kellene értekeznünk.”²⁸

Meghatározása szerint: „A jobb ragaszkodik ahhoz, hogy a dolgoknak (a teremtés által leszögezett) állandó *lényegük*, identitásuk van, amire a bal azzal válaszol, hogy nincsenek dolgok, hanem alakuló állapotban lévő processzusok.”²⁹

Molnár Tamás kijelenti: „Jobboldali vagyok, mert azt hiszem, hogy a dolgoknak megvan a maguk lényege, s hogy egy értelmes Isten teremtette őket, aki se nem álcázott, se nem szerencsejátékos. Nyilvánvalóan ezerféle lehetőséget engednek meg a teremtett alapok, de a határok is megvannak, s Isten figyelmeztet minket, hogy ne hágjuk át ezeket (...) A mi léptékünk szerinti emberi természet ezen alapok egyike.”³⁰ A továbbiakban pedig olyan értékeket említ (intézmények, közérdek, egyenlőtlenség, család, rend), amelyek fejtegetését tulajdonképpen a konzervativizmus eszmevilágával egyesítik.

*

Lássuk e sor végén – a lényegre szorítkozva –, miként vélekedik Molnár Tamás **kereszténységről**, katolicizmusról, egyházzal. Először is, kifejezi, hogy a *kereszténységet* a legmagasabbra tartja: „A keresztény vallás tartalma Isten által kinyilatkoztatott, de önmagában tekintve is a *legsabatosabb együttesét* képezi azon kijelentéseknek, amelyeket az ember természetéről, a hit és az ész egyensúlyáról, a belső és a külső emberről, a társadalom alapfeltételeiről, az emberi kapcsolatokról tenni lehet. A tanbeli fejlődés nem a keresztény vallás újjáalakítását jelenti, hanem – új kérdések eddig ismeretlen új kontextusban való felbukkanásakor – annak feltárását, amit a tanítás a maga emberi gazdagságában tartalmaz és kifejez.”³¹

Ez az értékelés a fogalomvizsgálat számára bizonyos értelemben elegendő lenne, mégis úgy vélem, itt fel kell vetnünk az *autentikus kereszténység* és a történelem viszonyának kérdését, és ezért szemügyre kell vennünk Molnár Tamás **egyháztanának** némely vonatkozását anélkül, hogy ezt a kérdéskört most alaposabban elemezhetném.

Mint ismeretes, Molnár Tamás megfogalmazza aggodalmait és fenntartásait az egyháznak a modern világban elfoglalt helyével kapcsolatban. Megjegyezném, hogy ez magának az egyháznak a számára is a fő problémát jelenti. Az újkori történelemmel magával egybe is vág Molnár Tamás háromtényezős sémája arról, ahogyan a civil (modern polgári) társadalom maga alá gyűrte az állam mellett az egyházat is.

A helyzetet Molnár Tamás drámáinak írja le: „Szekuláris történelmének adott mai pillanatában – drámai pillanat ez! – az Egyház sokkal veszélyeztetettebb helyzetben van,

²⁸ Molnár Tamás: Jobboldali mentalitás. In: Uő: Századvégi mérleg, i. m. 288.

²⁹ Molnár Tamás: A jobboldal diagnosztikája, i. m. 293–294.

³⁰ Molnár Tamás: A modern-kór, i. m. 106.

³¹ Molnár Tamás: Keresztény humanizmus. Kairosz, Budapest, 2007. 173.

mint történeleme során bármikor. Egyszerűen szólva: útjának most el kell térnie annak a világnak az útjától, amely nem más, mint a szekuláris, liberális és ipari társadalom.”³² Azt is kijelenti: „Az Egyház nem foglalhatja el újból történelmi stratégiai állásait.”³³ „A restauráció valamennyi eleme hiányzik.”³⁴ „A nyugati világban a keresztény kultúra megszűnt létezni.”³⁵

Molnár Tamás azonban nemcsak a civil társadalmat hibáztatja ebbéli működésében és e helyzet kialakulásában, hanem az egyház magatartását is kárhoztatja. Úgy látja, hogy ebben a helyzetben az egyház megengedhetetlen módon és mértékben kívánt igazodni és hasonulni a világhoz. Kritikája itt mindenekelőtt a II. Vatikáni Zsinat tevékenységére irányul.³⁶ Egyenesen azt állítja, hogy a zsinat az egyház történetének legsötétebb fejezete.³⁷

Anélkül, hogy tagadni akarnám a világhoz való hasonulás reális problémáit, úgy vélem, a dolgok nem így függenek össze egymással. Úgy gondolom, az egyház helyzetével számot vetve azt kell belátnunk, hogy *mai nehézségei a mai kor problémáiból* származnak. Tehát szerintem önkényes redukálás az, hogy mindezek a problémák a zsinatból következnek. Inkább azt kellene mondani, hogy ha a zsinat nem lett volna, akkor ma még nagyobb problémák lennének.

A zsinat kritikájának középpontjában Molnár Tamás fejtegetéseiben a zsinat „*Dignitatis Humanae*” (1965) kezdetű – sokat vitatott – deklarációja áll. Molnár Tamás szerint a dokumentum kinyilvánította a vallási pluralizmust, amely az egyházra mért végső csapás volt.³⁸ Ezzel szemben szeretném jelezni, hogy a nyilatkozat nem beszél vallási pluralizmusról. A nyilatkozat lényege a vallásszabadságnak egy olyan értelemben vett eszméje, amely kifejezetten az igazságra irányul, amelyre azonban hitelesen belső szabadsággal, de együtt a közrendet szem előtt tartva kell elérni.³⁹

Egyház és világ viszonyára nézve az egyház vélt magatartásával szemben Molnár Tamás a *Diognétoszhoz írott levelet*, ezt a valószínűleg III. század elején kelt ókeresztény iratot állítja követendő példaként. A „Keresztény humanizmus” című könyvében ötször hivatkozik a levélre. Véleményem szerint azonban a Diognétosz-levélre való hivatkozás az aggiornamentónak nemcsak kritikájául, hanem ugyanolyan erővel igazolásául is szolgálhat.⁴⁰

³² Molnár Tamás: *Az Egyház, évszázadok zarándoka*. Szent István Társulat, Budapest, 1997. 171.

³³ Molnár Tamás: *Az Egyház*, i. m. 138.

³⁴ Molnár Tamás: *Az Egyház*, i. m. 172.

³⁵ Molnár Tamás: *Az Egyház*, i. m. 199.

³⁶ Molnár Tamás: *Az Egyház*, i. m. 164. skk.

³⁷ Molnár Tamás: *A modern-kór*, i. m. 131.

³⁸ Molnár Tamás: *Az Egyház*, i. m. 189.

³⁹ *Dignitatis Humanae* I. 2–3. Cserháti József – Fábián Árpád (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat tanítása. A zsinati döntések magyarázata és okmányai*. Szent István Társulat, Budapest, 1975. 374–375. Vö: H. Denzinger – P. Hünermann: *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*. Örökmécs Kiadó – Szent István Társulat, Bátorterenye – Budapest, 2004. 869–870. (Denzinger–Hünermann, 4240–4242.)

⁴⁰ Kránitz Mihály értékelése szerint a Diognétoszhoz írott levélben „valójában egy antropológiai realizmussal találkozunk”, továbbá a levél tanítása szerint a keresztény ember, helyzetét ártértékelve, „igyek-

A Diognétosz-levéiben ugyanis ezeket olvashatjuk a keresztényekről: „V. 5. (...) Sajat hazájukban laknak, de mégis jövevényekként; mindenben részt vesznek polgárokként, de mindent elviselnek mint idegenek; bárhol, idegenben is otthon vannak, de minden haza idegen számukra. (...) 9. A földön időznek, de a mennyben van polgárságuk. 10. Engedelmeskednek a meghatározott törvényeknek, de életükkel felülmúlják a törvényeket. VI. (...) 3. A világban vannak, de nem e világból valók.”⁴¹

Molnár Tamás továbbá kifejezetten kifogásolja, hogy a keresztény vallás társadalmi mozgalmakkal találkozik, mintegy megkeresztel különböző doktrínákat, aminek következtében olyan mozgalmakkal szembesülünk, mint amilyen többek közt a keresztényszocializmus, a katolikus humanizmus és a kereszténydemokrácia.⁴²

*

Ezekből a kritikákból egy *zárvány*-egyház tradicionalista képe bontakozik ki; annak a kívánalma, hogy az egyház, amely e képzet szerint a középkorban lényegének megfelelő formára jutott, *élje túl* a modernitás korát. Ezzel kapcsolatban a következőkre szeretnék rámutatni.

Egyrészt magam is úgy gondolom, hogy a theocentrizmus elve és az anthropocentrizmus elve (valamint a kozmocentrizmus mint lehetséges és tényleges harmadik elv) *lényegileg összeegyeztethetetlenek* egymással. Az emberi szellem története mint antikvitás, kereszténység és modernitás ezek dominanciájának sorából és *szükségszerű konfliktusaiból* áll.

Másrészt viszont *nem domináns* szinten mindhárom elv mintegy *természetes módon* jelen van az ember életében és végighúzódik a történelemben. (Az a jövő kérdése, hogy a történelemnek egy új szakaszában ezek az elvek egy még nem látható formában hogyan fognak hatni egymásra és fogják az együttes érvényesülés módját kialakítani.)

Jóllehet a kereszténység a modern világban bizonyos értelemben paradoxont jelent, meggyőződésem szerint *nem autentikus* keresztény felfogás az, amely *világtagadáshoz* vezet. Bár az abszolútum elve és a modernitás elve eltér egymástól, az nem tekinthető reálisnak, elvileg téves, fizikailag lehetetlen, erkölcsileg nem kívánatos, hogy a kereszténység fiktív módon a világon kívül őrizze meg önmagát. Amíg a modern világ elve működik, a kereszténységnek a szükségszerű meg nem felelések közepette ebben testet kell öltenie, ezzel viszonyba kell lépnie, ebben jelenlétét kell biztosítania.

Szeretném ehhez hozzátenni, hogy az igazság kibontakoztatásához, a lét lehető teljességének megértéséhez és az ember világának gazdag feltárásához a modernitás a maga

szik megvalósítani életét ebben a világban”. Kránitz Mihály: A Diognétosz-levél emberképe. In: Bugár M. István – Pesthy Mónika (szerk.): Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: Kulturális diverzitás és antropológia. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság III–IV. konferenciáinak előadásaiból. Szent István Társulat, Budapest, 2010. 22.

⁴¹ Vanyó László (szerk.): Apostoli Atyák. Szent István Társulat, Budapest, 1980. 371–372.

⁴² Molnár Tamás: A jobb és a bal, i. m. 190.

jogán sokban hozzájárult; más szóval a korábbiakhoz képest a modern kor – minden rettetete ellenére – *többletet* is jelent, s a maga alkotta értékek más világnézetekből aligha születtek volna meg.

Annak a tradicionalizmusnak, amelyet fentebb láthattunk, egyfajta ahistorikus szemlélete tűnik elénk, amennyiben a *normalitást* a tradicionális, premodern korra, Molnár Tamásnál az állam és az egyház régi dominanciájának idealizált idejére tételezi, holott valójában e korszak egy valóban abszolút jogos elvnek csupán történetileg meghatározott és korlátolt formája volt.

A normalitás véleményem szerint a *mindenkori jelen* egyik mozzanataként fogható föl helyesen. Az ember jelenének van mindig egy normalitás-mozzanata vagy -dimenziója, valamint egy olyan tényezője, amely mintegy „áldozatául esik” és „szolgája” lesz a mindenkori jelen uralkodó eszméinek és ideológiájának. A konzervativizmus problémája éppen az, hogy a jelzett normalitás-mozzanatból csak a legnagyobb nehézségek árán és időlegesen képes mozgalmat képezni.

A normalitásnak ezért *nincs politikai rendszere*, és ezért igazán csak jobb híján, újkori kívánságok miatt lehet, teszem azt, konzervativizmusnak nevezni. Láttuk viszont, hogy a politikai konzervativizmus torzulásai miatt a megfeleltetés nem megnyugtató. Azt is láthatjuk, hogy a normalitás érdekében a Molnár Tamás által felfogott katolicizmus a modern világban nem hatékony hívószó. Ami pedig a jobboldaliság elvét illeti, bár Molnár Tamás érthetően ezt a kifejezést használja a metafizikai szemlélet megjelölésére, véleményem szerint a fogalom az emberek számára megszüntethetetlenül meg van terhelve újkori politikai attribútumaival és konnotációival.

A normalitásnak mindezek miatt nemcsak rendszere nincs, hanem nincs fenomenológiája és egyenesen nincs *neve* sem, amely alatt közösségi módon megtestesülhetne. Pedig, miként Konfuciusz mondotta volt, „ha a szavak nem felelnek meg a dolgoknak, akkor a tettek nem sikerülnek”.⁴³ Ezért bátorságot kell vennünk ahhoz, hogy a jövőben magunkat egyszerűen normálisnak nevezzük.



⁴³ Beszélgetések és mondások, XIII. 3. i. h.

6. EURÓPAI FILOZÓFIA – MAGYAR FILOZÓFIA



◀ **Az Idő győzelme a Hírnév fölött (1500–1530 körül)**
Metropolitan Museum of Art, New York

A magyarországi Bergson-recepció tipológiájához¹

1. A Bergson-recepció tényezői

Bergson magyarországi hatásának részben hasonló okai vannak, mint amelyek nyugat-európai visszhangját kiváltották. A bergsonizmus érvényesülése viszont egészében véve itthon csekélyebbnek tűnik, mint a nyugati országokban. Nyugat-Európában a pozitívizmus (és néhány további irányzat) mellett kibontakozott már a XIX. század nagy irracionalista vonulata, amelynek a bergsoni életfilozófia méltó folytatója, és amely az uralkodó pozitívizmus idején felszabadító érzést váltott ki a szellemi életben.

A magyarországi visszhang háttérében is hasonló érzések állnak az itthon érvényesülő pozitívizmus és neokantianizmus közegeiben (a Nietzsche-hatást is ilyen tényezők magyarázhatják²). Az egyes értékes tanulmányok ellenére mindazonáltal nemcsak a magyar úgynevezett katedrafilozófia, hanem filozófiai életünk nagyobb része is – úgy tűnik – kevésbé méltányolta Bergson tanait, mint a nyugat-európai szellemi élet.

Ugyanakkor otthoni nagyfokú elismerése mellett európai értékelésében az elutasítást is megtaláljuk. 1914-ben, egyazon évben került római indexre három addigi főműve (a „Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól”, az „Anyag és emlékezet” és a „Teremtő fejlődés”), és lett Bergson a Francia Akadémia tagja (1927-ben pedig Nobel-díjas). Hatása a filozófián kívül a művészet terén, az irodalomban és a pedagógiában is tetten érhető. Bergson megítélésében világnézetek, filozófiák és politikai elvek szerint később is a legkülönbözőbb értékeléseket találjuk a teljes azonosulástól az éles elutasításig.

Mindez magyarországi hatására is érvényes. A magyarországi Bergson-irodalomban három típust lehet elkülöníteni: az azonosuló követést, a kritikai méltatást és az elutasító bírálatot. Időben a Bergsonnal foglalkozó irodalmat nagyjából a következő korszakokra tagolhatjuk: I. 1908–1913, II. 1920-tól két évtized, a II. világháború után pedig: III. az 1950-es évek, IV. az 1960-as évek, V. az utóbbi évtizedek. A típusok és a korszakok termé-

¹ Előadásként rövidebb formában elhangzott az „Eszméletcsere” című, Henri Bergson és Dienes Valéria munkásságáról megemlékező konferencián. Párbeszéd Háza, Budapest, 2011. május 25. Megjelent: Szabó Ferenc (szerk.): Száz év után – Eszméletcsere. Bergson eszméinek hatása a XX. század spirituális megújulására. JTMR – Távlatok – Faludi Ferenc Akadémia, Budapest, 2011. 61–88.

² A témáról ld.: Lengyel Béla: Nietzsche magyar utókora. Dunántúl Ny., Budapest – Pécs, 1938. (=Minerva, XVIII/1/10, 1938, 49–95.); Kiss Endre: Nietzsche-recepció Magyarországon a két világháború között. Magyar Filozófiai Szemle, 1989/6. 685–706.; Kiss Endre: A világnézet kora. Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982.; Laczkó Sándor: A magyar vonatkozású Nietzsche-irodalom. In: Existencia III–IV/1–4 (1993–1994), 805–837.; Laczkó Sándor: A magyar nyelvű Nietzsche-irodalom bibliográfiája, 1872–1995. mek.niif.hu.

szetesen nem feleltethetők meg egymásnak. Azt lehet mondani és a vizsgálódás eredményeként leszűrni, hogy a magyarországi Bergson-irodalom első éveiben *mindegyik előbb jelzett felfogás és értékelés rögtön megjelenik*, majd egymás mellett folytatódik. Ezekben a tanulmányokban egyidejűleg jelentkezik a vitalizmus-életfilozófia alapján maga a bergsonizmus, továbbá a keresztény világnézet, a kriticista-kantianus filozófia és a szociáldemokrata-pozivitista, illetve liberális szemlélet.

Mielőtt e felfogások fontosabb értékeléseit szemügyre vennénk, szólnunk kell Bergson munkáinak magyar fordításairól. A következőkben felsoroljuk a jelentősebb munkákat, francia megjelenésüket, majd első magyar fordításukat:

Mű	Francia	Magyar	Különbség
Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól	1889	1923	34 év
Anyag és emlékezet	1896	Nincs	
A nevetés	1900	1913	13 év
Bevezetés a metafizikába	1903	1910	7 év
Teremtő fejlődés	1907	1930	23 év
Tartam és egyidejűség	1922	1923	1 év
Az erkölcs és a vallás két forrása	1932	2002	70 év

Ezenkívül „Metafizikai értekezések” cím alatt jelent meg Bergson több írása magyarul 1925-ben. A „Bevezetés a metafizikába” című könyvet Fogarasi Béla fordította, „A nevetés” második fordítása (1967, 1971) Szávai Nándor nevéhez fűződik, ezeken kívül azonban Bergson életművét, minden fontos munkáját Dienes Valéria ültette át magyarra, ahogy a legtöbb Bergson-tanulmánynak is ő a szerzője.

Az adatokból kitűnik, hogy az első korszak Bergsonról ír, tőle csupán a vékony „Metafizikát” és „A nevetést” fordítja le, bár ismeri a korai alapvető Bergson-munkákat. Az is látszik, hogy Bergson főművei tulajdonképpen nagy késéssel jelennek meg magyarul, bár ez némiképpen viszonyítás kérdése. A magyar kiadásokban pedig hihetetlen egyenetlenségek mutatkoznak az eredeti mű követésében az 1-től a 70 évig. Ebben szerepet játszott az I. világháború, a későbbiek tekintve pedig a szellemi élet átrendeződése, a II. világháború, illetve ezek közepette „Az erkölcs és a vallás két forrása” című munka sajátos szellemi helyzete. Bergson műveit tekintve két korszakát különböztethetjük meg: I. 1890–1900-as évek, II. A „Két forrás” ideje, 1932. A kései vallás- és erkölcsfilozófiai műnek, mely magyarul akkor nem jelent meg, értelemszerűen nincs nagyobb hatása, csak Babits foglalkozik vele – ez ugyanakkor fontos írás –, majd az 1950-es években, a kereszténység érdekeit szem előtt tartva Mihelics Vid.

2. Az első évek. Dienes Valéria

S most lássuk tételezen Bergson hatásának jelentkezését! A magyarországi Bergson-recepció első éve 1908. Az előző évben kiadott „Teremtő fejlődésről” jelenik meg ekkor két recenzió, ami a hazai szellemi frissesség, tájékozottság, naprakészség jele. Az egyik Ányos István (1881–1919) kantianus, kritícista filozófiai író cikke.³ Ányos István emlékeztet arra, hogy Bergson a franciák egyik népszerű filozófusa (81). Elismeréssel nyilatkozik arról, hogy Bergson gondolkodásának merészsége, konzekvenciájának bámulatos találékonysága, nagy átfogó ereje a gall szellem egyik „legnagyobb szerű” megnyilvánulása. Miként kifejezi, zsenialitásának, egyes fejtegetéseinek bámulatos mélységével, stílusának páratlan szépségével annyira megveszteget, hogy úgyszólván elfelejtünk hallatlan merészségű, kritikátlan módszerére gondolni (87). Súlyosabbak azonban Ányos tartalmi kérdésekre irányuló bíráló észrevételei. Leszögezi, hogy még a laikus olvasó is észreveszi Bergson felületességét (81). Kárhóztatja Bergson kritikátlannak tekintett eljárását, elhibázott törekvését, általánosító módszerét (81–82). Ányos kinyilvánítja, hogy a kritizmus szempontjából Bergsonnak „úgyszólván minden sora bírálható” (88). Szemléljék ezek után így fejezi be Ányos István: „Ha hitünket meg is tagadjuk tőle, de genialitásának a legnagyobb mértékben hódolunk” (88).

Két évvel később egyébként Ányos az „Essai” új kiadását ismerteti⁴. Itt ezt az értékelést adja: „Bergson munkájának ezen vázlatos ismertetése is elég annak a belátására, hogy szerzőnknek a lélektani álláspontja lényeges vonásokban eltér a német psychologusoknak systematikus feldolgozásaitól. Ha összefoglalás s módszeres tárgyalás tekintetében talán előnyben vannak a német rendszerezők, de mélysége s az egyes problémáknak minden természettudományi elfogultságtól mentes beállítása és analysise szempontjából feltétlenül Bergsoné az elsőbbség” (64).

Az 1908-ban megjelent másik recenzió Benczelits Jázon munkája.⁵ Megjegyzendő, Dienes Valéria édesanyját Benczelits Erzsébetnek hívták. Benczelits Jázon szabadgondolkodó, akinek a Huszadik Században számos közleménye jelent meg.⁶ Bár Benczelits tulajdonképpen pozitívista szellemű, írása nagyon elismerően szól Bergsonról (bár Bergson irracionalista, ő sem határolódik el a pozitívizmustól): „Bergson a gondolkodók azon kevesei közé tartozik, akik oly szabadok minden emberszabású dogmatizmustól, amennyire

³ Ányos István: Henri Bergson: L'Évolution Créatrice. Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 8. évf. 1908/2. sz. 78–87. A szerzőről megemlékezik: Pauler Ákos: Ányos István (1881–1919). Athenaeum 1920/1–2. 44–48.

⁴ Ányos István: Henri Bergson: Essai sur les données immédiates de la conscience. Magyar Filozófiai Társaság Közleményei, 10. évf. 1910/1. sz. 62–64.

⁵ Benczelits Jázon: A teremtő fejlődésről. Huszadik Század, 1908. 9. évf. 17. köt. (jan.–jún.), 296–301.

⁶ Benczelits Jázon munkái: Stanley Hall nevelésügyi munkája. Huszadik Század, 1906. 333–342.; Le Dantec a monizmusról. Huszadik Század, 1906. 494–500.; Bergson, Henri: L'évolution créatrice. Huszadik Század, 1908. 296–301.; Az anyag és az erők fejlődéséről. (G. Le Bon-ról) Huszadik Század, 1908. 244–248.; Binet, Alfred: L'année psychologique. Huszadik Század, 1910. 417–423.; Atlas, Martini: Die Befreiung. Huszadik Század, 1911, 106–111. A Huszadik Század ismerteti A Szabadgondolkodás Magyarországi Egyesületének szünidei tanfolyamait 1908-ban. Ebben szerepel Benczelits Jázon előadása: A modern filozófia. 1908. július 31.

csak az emberi gondolkodásra nézve ez lehetséges” (296). Hangsúlyozza, hogy a szóban forgó könyvet mindenkinek el kell olvasnia. Úgy véli, Bergson egyes gondolatait lehet igaznak vagy nem igaznak tartani, némelyek talán gyökeret vernek mindenkorra, mások akár kiveszhetnek hamar, de egy-két emberöltőn át dolga lesz velük a fejlődésnek. Befejezésül még egyszer kiemeli, hogy Bergson olyan gondolkodó, aki előtt nincs „bálványul fogadott izmus”, s aki elfogulatlan szemmel nézi a dolgokat (301).

Egy Dienes Valéria-bibliográfia⁷ Dienesnek Bergsonról írt első írásaként feltünteteti Bergson „Évolution créatrice”-ének ismertetését és méltatását (Husadik Század, 1908.), ezt azonban nem találtuk a Husadik Század jelzett évfolyamában.

1910-ben jelent meg Bergson Metafizikájának magyar fordítása.⁸ A könyvecskét Fogarasi Béla fordította, aki ekkor 19 éves volt. Fogarasi rövid előszót írt a műhöz, amelyben szemmel láthatóan büszke ifjonti lelkesedéssel nyilvánult meg, s munkálatainak folytatását vetítette előre. Fogarasi pályája azonban hamarosan éles fordulatot vett, marxista irányban bontakozott ki, s később egyáltalán nem foglalkozott Bergsonnal. Előszavában Fogarasi öntudatosan többek közt ezt írta: „Magam is önálló munkában szándékozom Bergson filozófiájának jelentőségét megvilágítani. Bergson, tudomást szerezvén e szándékomról, levelében ezt írja: 'Örömmel olvasom, hogy munkáim egészéről könyvet szándékozik kiadni. Bizonyos vagyok abban, hogy egy olyan tanítást fog terjeszteni hazájában, mely nem tart igényt arra, hogy az egész kész és definitív igazságot hirdesse, de végtelenül tökéletesedhetik minden jó akarat versenyző együttműködése által.' A Bevezetés a metafizikába olyan alkotás, amelyhez nem kell kommentár. Maga Bergson legnagyobb fontosságú munkái közé sorolja; tán ebből értjük meg legjobban tanításainak egész jelentőségét és csakis ebből érthetjük meg filozófiájának módszerét.” Bár a könyv jellegzetes bergsoni mű, Fogarasi itt nyilvánvaló túlzásba esik értékelését illetően.

Az 1910-es esztendőből külön figyelemreméltó fejezetet képez egy vita, amely egyfelől Dienes Valéria és Dienes Pál, másfelől Láncki Jenő között bontakozott ki a Husadik Század hasábjain, öt közleményben.⁹ Láncki (Löwinger) Jenő (1875–1944)¹⁰ ügyvéd, szociáldemokrata-polgári radikális, szabadgondolkodó szociológus, adóügyi jogász, a Husadik Század munkatársa, a Szociálpolitikai Szemle szerkesztője, filozófiai-politikai művek szerzője volt.¹¹

⁷ Dienes Gedeon: Bibliográfia. In: Szabó Ferenc: Dienes Valéria önmagáról. Agapé, Szeged, 2001. 279.

⁸ Henri Bergson: Bevezetés a metafizikába. Politzer, Budapest, 1910.

⁹ Láncki Jenő: Kortörténeti jegyzetek. III. Prohászka, a filozóf. Husadik Század, 1910 (1) (=11. évf. 21. köt. 1910. jan.–jún.), 565–568.; Láncki Jenő: Modernista mozgalmak a vallásokban. Husadik Század, 1910 (1), 601–623.; Dienes Valéria – Dienes Pál: Megjegyzések a bergsoni metafizikáról és a tudományról. Husadik Század, 1910 (1), 653–660.; Láncki Jenő: Megjegyzések a bergsoni metafizikáról és a tudományról. Válasz Dienes Pálnak és Dienes Valériának. Husadik Század, 1910 (2) 34–39.; Dienes Valéria – Dienes Pál – Láncki Jenő: Utóhang egy meg nem kezdett vitához. Husadik Század, 1910 (2) 159–160.

¹⁰ Ld.: Újvári Péter (szerk.): Magyar zsidó lexikon. 1929. 521.; Holokauszt Dokumentációs Központ és Emlékgyűjtemény, ID 9785.

¹¹ Láncki Jenő filozófiai-politikai munkái: Szocializmus és ethika. Budapest, 1908.; Fajok harca és osztályharc Budapest, 1909.; Vallás és kapitalizmus. Békéscsaba, 1913.

Lánczi Jenő Kortörténeti jegyzeteiben tudósít Prohászka Ottokár nevezetes, „Az intellektualizmus túlhajtásai” című akadémiai székfoglaló előadásáról,¹² amely öszerinte még a Prohászka-rajongók számára is csalódást hozott (565). Lánczi úgy látja, Prohászka megtámadta a tudományt, kárhoztatta az intellektualizmust, majd sekély színvonalon megjegyzi: „Akaratlanul is igazat szolgáltatott azoknak, akik azt hirdették, hogy a kitűnő egyházi férfiú megválasztása nem tudományos motívumokból történt” (565). Hamar kibukik Lánczi antiklerikalizmusa, amikor arról ír, hogy Prohászka felfogása egy új metafizika, „amely különben éppen olyan rosszul fest a katolicizmus testén, mint a régiek, amelyek olyan hamar lerongyolódtak” (565). Lánczi ezután szónoki fordulattal hangsúlyozza, hogy az intellektualizmus valóban öl, tudniillik a hitet, a vallást öli, s a vallások éppen ezért indítanak ellene irtóháborút. S nehezen felfogható arroganciával és gőggel Lánczi jogot formál arra, hogy kimondja ítéletét, miszerint Prohászka Ottokár „a halál prédikátora”.

Ezek után a Prohászkanál szereplő „tett” elvét elemezve Lánczi felveti: „Vagy talán minden politikai célzat nélkül csak egy kis kacérkodás ez azzal a metafizikával, amely Franciaországban a Bergson nevéhez fűződik” (567). Lánczi tehát itt összekapcsolja Prohászka Bergsonnal. Megemlíti, hogy Bergson tanítványai, Wilbois és Le Roy egy neo-katolikus metafizikát akarnak alapítani (567). Azt állítja, hogy Prohászka az egyház érdekei vitték a bergsonizmus felé (567), majd azzal a képtelen értékeléssel áll elő, hogy a katolicizmus volt már platonikus, deista, felvett különböző irányzatokat, most pedig bergsonistává válik. Másik említett írásában azután Lánczi annak a pontatlan és semmitmondó véleményének ad hangot, hogy Prohászka a modernizmusnak úgymond a mérsékelt jobbszárnyán helyezkedik el.

Megjegyezzük, hogy Lánczi egy évvel később „Prohászka indexen” címmel a Nyugat-ban jelentetett meg egy cikket, amelyben Henri Bergson Prohászka tanítómesterének nevezi.¹³ Ebben az írásában Lánczi tudósít arról, hogy az istenhit most egy új metafizika segítségével kelhet életre, s ezt a feladatot Bergson vállalta föl. Bergson metafizikája hidat próbál verni ész és érzelm között. Lánczi beszél az intuícióról, mint a szabadság felé haladó igazi megismerésről, majd kijelenti, hogy ezt a bergsoni álláspontot fogadta el Prohászka. Rögtön hozzáteszi azonban, hogy ezt a szemléletet X. Pius pápa „Pascendi domini (helyesen: dominici) gregis” kezdetű enciklikája úgymond „átokkal sújtja”. (Az elkárhozást sugalló hangzatos „átok” helyett helyesebb lett volna itt a bűnbánatra késztető „kiközösítés” szó használata, minthogy az „anathema” ebben az értelemben szerepel az I. Vatikáni Zsinatnak a „Pascendi” enciklika által idézett bizonyos dokumentumaiban.)

Lánczi Jenő fenti fejtegetéseire, tehát „Kortörténeti jegyzeteire” reagál Dienes Valéria és Dienes Pál. Megjegyzendő, közleményeikben nem Prohászka Ottokár, hanem egyedül Bergson védelmében fogalmazzák meg ellenvéleményüket.

¹² Megjelent: Prohászka Ottokár: Az intellectualismus túlhajtásai. Értekezések a bölcséleti tudományok köréből. Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia. III. köt., 8. szám. Budapest, 1910.; Újabb kiadás In: Frenyó Zoltán (szerk.): Élő kereszténység. Prohászka Ottokár indexre került művei. Kairosz, Budapest, 1998.

¹³ Lánczi Jenő: Prohászka indexen. Nyugat, 1911. 13. sz.

Dienes Valériáról szólván először is világossá kell tenni, hogy jelentősége vitathatatlan és egyértelmű a magyarországi bergsonizmus történetében. Kis túlzással azt is mondhatnánk, hogy lényegében véve ő maga a magyarországi bergsonizmus. Működése mindenestre meghatározó jelentőségű a vizsgált áramlat alakulásában. Dienes Valéria Bergson személyes tanítványa volt 1908–1912 között. Fordításai és tanulmányai alapvető fontosságúak. Bergsonnal foglalkozó írásai külön tanulmányt igényelnének, itt ennek részletezésére, elemzésére nincs mód. Annyit még hozzá kell tenni ehhez, illetve jelezni kell, hogy mind Bergson, mind pedig Dienes Valéria belső szellemi fejlődésen ment át, mindketten a katolicizmus felé. Ez azt jelenti, hogy egy-egy láttelet nem teljesen érvényes az egész munkásságukra. Dienes Valéria szerepének súlyát többek közt Sándor Pál is konstatálja 1967-ben megjelent Bergson-monográfiájában. Munkája végén röviden kitér a bergsonizmus magyarországi hatására. Itt kifejti, hogy a magyarországi bergsonizmus nemcsak objektív tényezőknek köszönhető, „hanem annak a szubjektív előfeltételnek is, hogy e művek fordítója és propagátora, Dienes Valéria, Bergson személyes tanítványa volt”.¹⁴

Dienes Valéria kifogásolja, hogy Lánczi Jenő túlságosan egyszerűen intézi el Bergson filozófiáját és a metafizikát általában (653). Amikor Lánczi támadja a metafizikát, félreérti a természettudományt. Dienes Valéria jelzi, hogy igazságot akar szolgáltatni Bergsonnak, ezután kitér a szabad akarat fogalmára, majd így folytatja: „Ezeket szükségesnek tartottuk elmondani, nehogy a bergsoni filozófia nálunk csak a neo-katholicizmus révén legyen ismeretes, és így az elmékben úgyszólván e mozgalom számára kisajátítódjék” (655).

Némely kortársak számára ezek szerint úgy tűnhetett föl, hogy van kapcsolat Henri Bergson és Prohászka Ottokár között. Erre a kérdésre később még visszatérünk. A továbbiakban Dienes Valéria Bergson és Newton viszonyáról, majd a metafizikáról ír. Utóbbival kapcsolatban Dienes Valéria kijelenti: „A metafizika nem a „tüneményeken túli világot” keresi, mint Lánczi Jenő gondolja. Éppen maga a tünemény érdekli, jobban érdekli a metafizikát, mint a tudomány. Senki sem hiszi azt már, hogy a metafizika a tüneményeken túli szubsztanciák tudománya. Ezeknek a kora lejárt, ezer formában bebizonyítottuk róluk, hogy nincsenek, már ki is mentek a divatból ezek a bizonyítások. A metafizika éppen az intuitív filozófiákban, különösen pedig Bergson filozófiájában válik tudatossá a maga tárgyáról és feladatairól” (658–659).

Dienes Valéria itt tehát világossá teszi, hogy szakít a metafizika hagyományos (arisztotelészi gyökerű) fogalmával, azt – egyébként problematikus módon – meghaladottnak nyilvánítja, s mostantól szerinte azt a szemléletet illeti meg a „metafizika” megnevezés, amelyet Bergson képvisel és vindikál magának. Megjegyezzük ugyanakkor, hogy Lánczi Jenő viszont, bármilyen extrém ideológiát képvisel is, a „metafizika” kifejezéstől joggal várja annak hagyományos, saját szóösszetételének megfelelő tartalmát. Dienes Valéria Lánczival kapcsolatban kitér arra, hogy egy filozófia kialakításakor „el lehet köteleződni”, Bergson esetében azonban szerinte más a helyzet. Dienes Valéria hangsúlyozza: „Lehet gondolkodni meglevő izmusokra való tekintet nélkül, s kutatni önállóan, csupán a gondo-

¹⁴ Sándor Pál: *Henri Bergson filozófiája*. Gondolat, Budapest, 1967. 318.

lat és valóság tapasztalati igazságaitól vezettetve (...) Bergson ilyen gondolkodó” (660). Hozzátennénk: ez is egy filozófiai kiindulópont, megfelelő előfeltételekkel megalapozva, s ez is egy felfogás, egy irányzat képviselője.

3. Babits Mihály

A továbbiakban Babits Mihállyal kell foglalkoznunk. Babitsnak közismerten erős filozófiai érdeklődése és ifjúkori filozófiai tervei voltak.¹⁵ Kitűnő filozófiai esszéket írt Szent Ágostonról, Kantról és Bergsonról.¹⁶ „Az európai irodalom története”¹⁷ című műve is gazdagon tartalmaz filozófiai eszméket és elemzéseket. Babits költészete filozófiával átitatott világot jelent, amelyben számos nagy gondolkodó hatását észlelhetjük. Babits filozófiai érdeklődésének vezérmotívuma a racionalizmus és az irracionizmus, illetve az intellektualizmus és az antiintellektualizmus kettőssége. Lelkének egyik felével az értelem híve, másik felével a kimondhatatlannak, az értelmén túlinak az énekese. Babits gondolatvilágának ebben az összefüggésében kap szerepet Bergson irracionalista filozófiája. Az irodalomtörténet már részletesen kimutatta Bergson hatását Babits költészetére, egyes verseire.¹⁸ Babits eszmevilágának egészét tekintve helyesen mutat rá Kelemen János: „Az a lelkesedés, mellyel [Babits] a bergsoni intuicionizmust magáévá tette, csak lelkületének egyik felét fejezte ki. Lelkének másik felével klasszikus értelemben vett racionalista volt, az értelem híve, és nem az intuícióé.”¹⁹ Babits Mihályról még meg kell említenünk, hogy Dienes Valéria rokona volt, felmenőik házassági rokonságban, sógorságban álltak, továbbá egymás gyermekkori szekszárdi szomszédjai és játszótársai voltak. Később azonban csak 1904-ben találkoztak, majd 1910 közepén kerültek kapcsolatba egymással.

Babits Mihály Bergsonnal két ízben foglalkozik: 1910-ben és 1933-ban, mindkét esetben a Nyugatban jelentette meg tanulmányát.²⁰ 1910-es írásában úgy üdvözli Bergson, mint aki a XX. század első nagy metafizikai rendszerét adta a világnak, s hatását felszabadítónak minősíti. Babits azt írja, Bergson a magyar közönség előtt teljesen ismeretlen, de láttuk, ez nem teljesen igaz. Babits szerint Magyarországon még semmi érdemlegeset nem mondtak Bergsonról. Itt Ányos Istvánra utalva jegyzi meg, hogy eleddig két „kissé felüle-

¹⁵ Babits filozófiáját tárgyalja Szabó Ferenc: *Jelek az éjszakában*. A szerző kiadása, Róma, 1983. 99–156.; Rába György: *Babits Mihály költészete, 1903–1920*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1981.; Belia György: *Babits Mihály tanulóiévei*. Szépirodalmi Könyvkiadó, Budapest, 1983.

¹⁶ Babits Mihály: *Ezüstkor. Tanulmányok*. Athenaeum, Budapest, 1938.

¹⁷ Babits Mihály: *Az európai irodalom története*. Nyugat Kiadó és Irodalmi R. T. Budapest, é. n. (1936. Első kiadás két kötetben: 1934, 1935.)

¹⁸ Rába György: *Babits Mihály*. Gondolat, Budapest, 1983.

¹⁹ Kelemen János: *Babits és Bergson*. Előadás a Francia Intézetben 2009. november 26-án megrendezett Bergson-konferencián. *Élet és Irodalom*, LIII. 49. 2009. XII. 4. Újraközölve In: Ullmann Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.): *Bergson aktualitása*. Gondolat Kiadó, Budapest, 2011. 152–161. Az idézet helye: 159.

²⁰ Babits Mihály: *Bergson filozófiája* (Nyugat, 1910). In: Uő: *Ezüstkor*. Athenaeum, Budapest, 1938. 20–45.; Babits Mihály: *Bergson vallása* (Nyugat, 1933). In: *Ezüstkor*, i. m. 272–285.

tes bíráló” jelent meg róla, majd hozzáteszi, hogy „Prohászka püspök nemrég, úgy látszik, beszélt róla akadémiai székfoglalójában” (22).

Babits kinyilvánítja, hogy célja Bergson filozófiájának csupán népszerű ismertetése. Az esszé Bergson legfontosabb műveire támaszkodik, Babits tehát igen alaposan feldolgozta Bergson addigi munkásságát. A hivatkozott művek: Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól, Anyag és emlékezet, A nevetés, Teremtő fejlődés. Babits híven és igen megértőleg tárgyalja Bergson fontosabb eszméit, kitér az idő, a tartam, a szabadság, a tudat, az anyag, az életlendület s az intuíció témáira. Dienes Valéria elmondása szerint Babits írását franciára fordítva bemutatta Bergsonnak, aki azt nyilatkozta róla, hogy Babits munkája az ő filozófiájának kiváló és hiteles összefoglalása.²¹

Babits tanulmányával, azonosulási készségével, illetve ezen túlmenően magával a bergsoni filozófiával kapcsolatban itt egy kritikai megjegyzést kívánok tenni. Babits záró sorai így szólnak: „Aki jól átgondolja Bergson elméletét, látja, hogy semmi filozófiai fantasztikum, amit józan embernek nehéz volna hinnie, voltaképp nincs benne. Annyi sem, amennyi a legmetafizikaellenesebb rendszerekben van. Nem a metafizika ellenkezik a józan ember ösztönével, hanem a mechanikus felfogás erőltetése az életjelenségekre.”

Itt az életfilozófia jogos hangja szólal meg a merev, életidegen fogalmi gondolkodásmóddal szemben. Viszont bármennyire jogos is a mechanikus felfogás bírálata, ez a beárlítás nem vesz tudomást a metafizika különböző értelmezéseiről, s arról, hogy Bergson egészen mást ért metafizikán, mint a korábbi filozófiai hagyomány. Az tudniillik a szubsztancia tanát képviselte metafizikaként, mint már utaltunk rá korábban. Véleményem szerint, ha Bergson metafizikának nevezi filozófiáját, vagyis az abszolútumra irányuló intuíciót, ezt megteheti, de ez az elnevezés voltaképpen félrevezető és tulajdonképpen nem felel meg a „metafizika” kifejezés értelmének, mert a bergsonizmusban a merő változás az abszolútum. Bergson filozófiáját persze nehéz lényege szerint megnevezni, de mégis inkább fizika, vagy méginkább dinamikus hülozoizmus és egyfajta panta rhei-felfogás.

Többek közt Bergsonon keresztül egyébként Babits és Lukács György néhány év leforgása alatt kétszer kerül nézeteltérésbe egymással. Korábbi nevezetes vitájuk a filozófiának „arról a bizonyos homályosságáról” szól.²² Akkor Lukács Bergson gondolkodásáról mint igaz filozófiáról beszélt: „A filozófiai gondolkodás nem kiépítése a közönséges gondolkodásnak, hanem (tanúm rá a Védáktól Bergsonig minden igaz filozófia) annak áttörése, valami attól minőségben különböző, valami ’természetellenes.’”²³

Lukács György azután, amikor 1913-ban ismét felszólal Babits ellen, Bergsonról így nyilatkozik: „Bergsonnak nincsen történetfilozófiai kultúrája, polémiája kizárólag a természet-tudomány ismeretesközeit érinti, és ezért sem az, amit lerombol, sem az, amit építeni akar,

²¹ Szabó Ferenc: Dienes Valéria önmagáról. Agapé, Szeged, 2001. 18.

²² Ld.: Lukács György: Arról a bizonyos homályosságról. Nyugat, 1910. Esztétikai kultúra, 3–11. In: Ifjúkori művek. Magvető, Budapest, 1977. 572–578. Ld. erről: Fehér M. István: A Nyugat és a filozófia. 2008. Irodalomtörténet, 2009/1.

²³ Lukács György: Ifjúkori Művek, i. m. 574=781.

nem alkalmazható másutt, mint a természettudományok metodikájában.”²⁴ Lukács továbbá Nicolaus Cusanusra hivatkozva jegyzi meg, éspedig joggal, hogy Bergson nem ismeri a ráció és az intellektus különbségét (585). Lukács egy ekkortájt írt másik dolgozatában végül elszórtan említi Bergsont, főleg a mozgás és a fogalom mint nyugvás viszonyát elemezve.²⁵

Babitsra visszatérve, s időben előre lépve, vegyük szemügyre másik említett írását! Ez az 1933-as esszé Bergsonnak „Az erkölcs és a vallás két forrása” című művet elemzi. Most is elismerően szól Bergsonról: „Akit ez a gondolkodás egyszer megérintett, alig láthatja többet a világot pontosan úgy, ahogy azelőtt volt szokás.” Majd túlzott lelkesedéssel arról beszél, hogy akit nem érintett meg a bergsonizmus, annak a filozófiai témákról sejtelve sincs! (272). Megismétli régi benyomását: „Az első érzésem, mikor Bergsont fiatalkoromban először olvastam, a fölszabadulás érzése volt” (272). Bergson érdemét pedig abban állapítja meg ismét, hogy „utat nyitott a metafizika felé” (273).

Babits emlékeztet arra, hogy régóta várták Bergson könyvét a vallásról. Üdvözlí, hogy Bergson a válaszütra jutott emberiség sorskérdéseiről ír, s elemzése a béke és haladás programjába torkollik. Fontos azonban megjegyeznünk, hogy Babits kifejezett csalódásának is hangot ad: „Mégis, meg kell mondani – írja –, hogy ez a válasz, s az egész válaszoló és betetőző könyv nem hat avval a frissességgel, avval a meglepő és meggyőző erővel, felfedező és utat nyitó revelációval, amivel a régi, szerényebb célú Bergson-könyvek hatottak” (275). Babits nem állt egyedül ezzel a benyomásával. Hasonlóképpen negatív szellemben nyilatkozott például Albert Camus egyik korai írásában, amelyben az említett művel foglalkozott.²⁶ A híres teológus, az idős Alfred Loisy pedig egyenesen rákérdez, hogy valóban két forrása van-e a vallásnak és a morálnak?²⁷

²⁴ Lukács György: Egypár szó a dráma formájáról. Babits Mihálynak (Nyugat, 1913.). In: Ifjúkori Művek, i. m. 583–586. Az idézet: 584.

²⁵ Lukács György: Megjegyzések az irodalomtörténet elméletéhez. Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát 60. születésnapjára. Budapest, 1910. 388–421. Ifjúkori művek, i. m. 385–421.

²⁶ Albert Camus: La philosophie du siècle. Sud, Juin, 1932.; Id. még: Neil Foxlee: Albert Camus' The New Mediterranean Culture. Peter Lang AG, Bern, 2010. 241.

²⁷ Alfred Loisy: Y a-t-il deux sources de la morale et de la religion? Éditions Nourry, 1933. Bergson és a kereszténység viszonyáról Id.: Étienne Borne: „Spiritualité bergsonienne et spiritualité chrétienne.” Études carmélitaines, ocofbre 1932.; Léon Brunschvicq: „Les deux sources de la morale et de la religion.” Les Nouvelles Littéraires, 1932.; Paul Mesnard: Catholicisme et bergsonisme. Revue apologétique, avril-mai 1933.; Sertillanges, A. D. OP: Henri Bergson et le Catholicisme. Flammarion, Paris, 1941. További korabeli francia értékelések a „Két forrás”-ról: Jean Audard: „Les deux sources de la morale et de la religion” par Henri Bergson. Cahiers du Sud, Juin 1932.; Emmanuel Berl: „Les sources de la morale et de la religion.” Europe, 1932. 318–322.; Jacques Chevalier: M. Bergson et les sources de la morale. Revue des Deux Mondes, Mai 1932.; Jeanne Hersch: Les images dans l'œuvre de Bergson. Archives de psychologie, n. 90. p. 97–130. 1932.; Paul Nizan: Les Chiens de garde. Rieder, 1932.; Aimé Pallière: Bergson et le judaïsme. Alcan, 1932.; Jean Prévost: Les deux sources de la morale et de la religion. La Nouvelle Revue Française, p. 113–118. 1932.; Isaac Benrubi: Les Sources et les Courants de la philosophie contemporaine en France. Alcan, 1933.; Vladimir Jankélévitch: Les Deus Sources de la morale et de la religion d'après M. Bergson. Revue de Métaphysique et de Morale, n. 1.; Numero spécial de la Revue Thomiste, Mai–Juin 1933.

Babits így folytatja: „Gondolkodásmódja nem izgat többé az újság ingerével: módszere már rég a tudomány közkincsévé lett” (275). Ez utóbbi kitétel csak szépítés. Babits ezzel Bergson védelmére kel, valójában azonban a bergsonizmus nem lett közkincs. Nem ezért nem hatott, hanem azért, mert a bergsonizmus bizonyos értelemben kifulladás. Egyrészt nem tudta természetéből adódóan rendszerré alakítani magát, következésképpen amikor szemléletét egy új tárgyra vetítette, a „két forrás” elve kissé mesterkéltnek tűnt föl. Másrészt ekkorra a történelmi-szellemi háttér megváltozott, hiszen már nem a pozitívizmussal és neokantianizmussal kellett harcolni. Talán nem véletlen, hogy Dienes Valéria sem adta ki a fordítást akkor. Ez azonban egy még tisztázásra váró kérdés! Hozzáteesszük még, hogy annak idején a könyvről Dienes Pál így nyilatkozott: „Nekem ebből a könyvből hiányzik valami. Már nem egészen Bergson.” Dienes Valéria pedig ezt írta: „Bergson teljes befejeződését a misztika teljesezésében látom. Prohászkaét is.”²⁸

Hiányérzete ellenére Babits azért ismét híven ismerteti Bergson eszméi, vagyis magát az erkölcs és a vallás két forrását, fajtáját és a szeretet elvét. Nehézséget az okoz a számára, hogy egyre kevesebb tulajdonképpeni tartalmi elemre tud rámutatni, ahogyan az összegző értékeléséből kitűnik. Babits így méltatja a művet: „Bergson új könyvét éppen az teszi különösen izgatóvá, hogy a legforróbb és legmaibb emberi problémákra alkalmazza módszerét és eredményeit. Az emberiség jövőjéről van itt szó. S bármennyire csalódást okozhat is, hogy nem kaphatjuk itt már a régi Bergson-könyvek felfedezésszerű kapunyitáit, sem szinte vitathatatlanul meggyőző tudományosságát, mégis kétségtelenül nagy dolog korunk legmélyebb metafizikai elméjének gondolatait olvasni a mindannyiunkat gyötrő kérdésekről” (284–285).²⁹

4. Prohászka Ottokár és Rezek Román

A következőkben Prohászka Ottokár írásait vesszük szemügyre. A magyarországi Bergson-irodalomnak fontos alakja Prohászka Ottokár, aki egyrészt több művében tárgyalja Bergson felfogását, másrészt a maga szemléletével hasonlóképpen ahhoz az életfilozófiához tartozik, mint Bergson. Életfilozófiai szelleme számtalan művében tükröződik, leginkább talán „Az intellektualizmus túlhajtásai” című 1910-es akadémiai székfoglaló tanulmányában.

Bizonyos hasonlóságok ellenére azonban véleményünk szerint mégsem lehet Prohászka bergsonistának tekinteni. Szeretném hangsúlyozni, hogy Prohászka úgynevezett életfilozófiája nem más, mint az *élet autentikus keresztény filozófiája*. Szólnunk kell tehát itt Prohászka állítólagos bergsonizmusáról. Régebben Rezek Román foglalkozott

²⁸ Dienes Valéria Önmagáról, i. m. 218. Vö.: Szabó Ferenc (szerk.): Prohászka ébresztése. II. köt. Ottokár Püspök Alapítvány, Budapest, 1998. 291. skk.

²⁹ Bergson vallásfilozófiájáról ld. még: Szabó Ferenc: Bergson útja az Evangélium Krisztusa felé. In: Lélekben és igazságban. A szerző kiadása, Róma, 1986. 225. skk.

több tanulmányában ezzel a kérdéssel,³⁰ és Prohászkanál az úgynevezett bergsonizmus szempontjaihoz képest legalább annyira a philosophia perennis eszményét is szerepeltette.³¹ Később teret kaptak azok a nézetek, amelyek a Bergson – Prohászka – Teilhard de Chardin közötti párhuzamokat emelték ki.³² Ezek az egybecsengések azonban véleményünk szerint a korszellemből fakadó hasonló szellemi alkotokat, a Dienes Valéria által joggal átélte nagyszerű asszociációkat, de nem magát a bergsoni hatást jelentik Prohászka esetében.

Ha szemügyre vesszük Prohászkanak Bergsonra vonatkozó értékeléseit, azt láthatjuk, hogy különböző írásai során Prohászkaiban Bergsonról összetett, árnyalt, s bármennyire bővülő, mégis egyként kiegyensúlyozott kép, mivel tudatos katolikus filozófiai értékítélet alakult ki, amely egyaránt figyelembe vette a bergsoni filozófia érdemeit és elfogadhatatlan vonásait. A székfoglaló értekezés ismeri és említi Bergsont, de korántsem rá hivatkozva építi fel gondolatmenetét. Szabó Ferenc az értekezés eredeti, a kinyomtatott szövegnél sokkal bővebb kéziratát, jegyzeteit s Prohászka könyvtárát vizsgálva feltárta, hogy Prohászka alaposan feldolgozta Edouard Le Roy „Dogme et critique” (1907) című művét, amely a bergsoni eszméket közvetítette a számára.³³

Prohászka azonban, amikor „A lényegismeret Bergson tanában és a régi filozófiában” (1912) címmel külön magára Bergsonra szán egy nagy tanulmányt, ez a vizsgálódás lényegét tekintve egyértelműen elítélő eredménnyel zárul, és csak az írás utolsó lapján említi Bergson érdemeit (ebben talán a Prohászkaút sújtó index hatását is számításba kell vennünk). Prohászka részletesen bírálja Bergsont, aki szerint a dolog, a kiterjedt valóság nem létezik, s ezzel szemben Prohászka a maradandó, a „to on”, az „esse”, a szubsztancia védelmére kel. Bergsonnal szemben hangsúlyozza, hogy „szerintünk a reális világ először is van,” s csak ezután üdvözli a bergsoni mozgást, levést és akciót. Méltatja a fogalom értékét, ezt az ember megkülönböztető jegyének tartja, s a fejlődés kifejezésére Arisztotelész „potentia”-fogalmát (dünamisz) tartja alkalmasnak. Bergson jellemzésére pedig gyakran a túlzó, önkényes, felületes, tartalmatlan, megokolatlan jelzőt használja.³⁴

Tartalmi szempontból akkor sem változik Prohászka véleménye, amikor „Franciaország erkölcsi újjászületése” (1914) című tanulmányában igen elismerően szól Bergson működéséről, ugyanis nem a bergsoni eszmét, hanem ennek hatását értékeli nagyra a szellemi életben. „Bármily kifogásokat emeljünk is e filozófia ellen – írja Prohászka –, hatása

³⁰ Rezek Román: Prohászka intuíciója és átélése. Theológia, 1941. Klny: 1942.; Prohászka Ottokár és Bergson. Athenaeum, 1942. 1. Klny: 1943.; Szempontok és adatok Prohászka „bergsonizmusához”. Bölcséleti Közlemények, 1943.; Három válasz Prohászka kérdőjeleire. Vigilia, 1974. 12.

³¹ Vö.: Szabó Ferenc: Eszméletcsere. Prohászka ébresztése, i. m. 297.

³² I. m.; Dienes Valéria: Ismeretelmélet és időreform Prohászka és Bergson gondolkodásában. Vigilia, 1974/12.; Dienes Valéria: Eszméletcsere. In: Szabó Ferenc: Dienes Valéria önmagáról. Agapé, Szeged, 2001. 291–301.

³³ Szabó Ferenc: Prohászka és a modernizmus. In: Uő (szerk): Prohászka ébresztése, I. köt. Távlatok, Budapest, 1996. 73–175., különösen 98. skk.

³⁴ Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. (=POÖM) Szent István Társulat, Budapest, 1928–1929. 14, 192–208.

mégis nagyszerű volt. Bergson nem katolikus, sőt, a katolikus filozófia lényegébe vágó kérdésekben éppen az ellenkező álláspontot foglalja el. De azért Bergson mégis rendkívül nagy szolgálatot tett a hitnek azáltal, hogy megtörte a determinizmusnak s az egyoldalú monizmusnak bűvkörét. Ez az elfojtott idealizmus azután mint praktikus katolicizmus fakadt ki a francia földből.”³⁵ (Ehhez gondoljuk hozzá, hogy ugyanebben az évben, 1914-ben tették indexre Bergson már említett 3 művét!)

Amikor pedig „Az intuíció lényege” (1921) című tanulmányában megemlíti Bergson, aki a korban népszerűvé tette az intuíció fogalmát, megjegyzi: „Csak ne kérdezzük, hogy mi az,” ezzel is utalva arra, hogy számára a bergsoni intuíció-fogalom homályos marad.³⁶ Prohászkanál, akinek gondolkodására az intuíció és a misztika iránti hajlandóság oly jellemző, minden bizonnyal hasonló helyzettel állunk szemben, mint Horváth Sándor esetében, aki „Intuíció és átélés” című hatalmas tanulmányában megmutatja, hogy a kérdést a keresztény filozófia hagyományából gazdagon és teljesen ki lehet bontani. „Azt akarom én is megmutatni – írja Horváth Sándor –, hogy miként lehet a mi bölcséletünk szempontjából ésszerűen átélésről és intuícioról beszélni anélkül, hogy akár elveinkből, akár a tényekből egy szemernyt is fel kellene adnunk.” Horváth Sándor megemlíti, hogy Bergsonnak semmiféle befolyása nem volt értekezése keletkezésére, s kijelenti: „Van katolikus értelemben vett átélés is, sőt, ez a benső élet legszebb virága és célpontja.”³⁷

A most elmondottakkal összefüggésben kell kitérnünk Rezek Román előbb említett tanulmányaira. „Prohászka Ottokár és Bergson” (1943) című tanulmányában Rezek kijelenti: „Csak azt az embert nevezhetjük filozófusnak, aki a valóság racionális magyarázatát keresi” (1). Hangoztatja, hogy szükséges a filozófia és a bölcsesség elkülönítése (3). Elismeri, hogy „Prohászka és Bergson egymás mellé állítását filozófia-történeti belátás igazolja”. Hozzáteszi azonban azt is: „Hangsúlyoztuk, hogy ezek a hatások csak módosították Prohászka lángelméjének tekintetét: többet láttattak vele, de vakították is” (4). A továbbiakban Rezek rámutat a tényleges és a szándékolt bergsonizmus kettősségére. Megemlíti, hogy Bergson örömet fejezte ki, ha Aquinói Szent Tamás folytatójának látják. S Prohászka Ottokár szerint is a „Teremtő fejlődés” benne van a „Summá”-ban.

Rezek meglátása szerint Prohászka módszere és terminológiája nehéz. Prohászka eltér Bergsontól, mert nem dobja ki a fogalmat (10). Prohászka túlmegy Bergsonon, vissza Szent Ágostonig és a skolasztikus misztikáig (10). Prohászka elfogadja az értelmi ismeret objektivitását (15). Rezek a Prohászka körüli problémát így értékeli: „Prohászka csak a túlságosan heteronóm beállítottság, a nem filozófiai terminológia [?], a sokszor nem szabatos és túlzó megjegyzések miatt kerülhetett elmarasztaló ítéletre. Határozott meggyőződésem – vallja Rezek –, csak ezeket kell nekünk is korrigálnunk, illetve a philosophia perennis magaslataira fölemelnünk” (19).

³⁵ POÖM, 10,145–146.

³⁶ POÖM, 14,272.

³⁷ Horváth Sándor: Intuíció és átélés. In: Uő: Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Szent István Társulat, Budapest, 1944. 118. Prohászka és Bergson viszonyáról ld. még: Szabó Ferenc: Napfogatkozás. Kereszténység és modernség. K. n., Róma, 1991. 225–231.

Még az 1910-es évekhez tartozik néhány további munka. Szántó Hugó jelentetett meg egy kritikát Bergson intuíció-fogalmáról.³⁸ S ekkor jelent meg René Gillouin kis-monográfiájának magyar fordítása Bergsonról. René Gillouin (1881–1971), különös pályát befutó protestáns író volt, aki előbb Bergson tanítványa, majd Maurras-nak, végül Pétain marsallnak a híve lett. Könyve eredetileg 1911-ben, magyar fordítása igen hamar, 1914-ben jelent meg.³⁹

5. Alexander Bernát

Ezeket az éveket tárgyalva szólnunk kell Alexander Bernátról.⁴⁰ Meg kell jegyeznünk, hogy Alexander Bernát nagyobb filozófiai műveiben, filozófiatörténeteiben, filozófiai áttekintéseiben, arcképcsarnokaiban és tanulmányaiban egyáltalán nem tárgyalja Bergsont, hanem csak a pozitivistákról, kantiánusokról, szkeptikusokról és egyéb irracionalistákról tesz említést.⁴¹ Ide tartozik még az is, hogy egyik írásában Alexander bíráló szellemben foglalkozik Prohászka Ottokár filozófiájával.⁴² Külön tanulmányt szentel azonban Alexander az intuíció témájának,⁴³ amelyet eredetileg egy nemzetközi filozófiai kongresszuson adott elő, s amelyben a bergsoni filozófia bírálatát fogalmazza meg.

Alexander rámutat: „Az intuíció egyike azoknak a szóknak, melyeket legtöbbször forgatnak és legritkábban magyaráznak” (168). Bergsonra térve őt úgy jellemzi, hogy az intuitív megismerést mint az igazit, szembeállítja az értelemmel. „Bergson ezzel a fogalommal magyarázza filozófiáját, de filozófiája nem magyarázza ezt a fogalmat” (168). Alexander elemzi a nyelv és a gondolat viszonyát, s ezen keresztül megállapítja, hogy a tudatosságának vannak fokozatai. „A nyelvi kifejezés a gondolatot tudatossá teszi, de a nyelv nélkül való gondolkodás, a nyelvi kifejezést megelőző gondolkodás teremti a gondolatot, melyet a nyelv azután megvilágít” (183). Bergson szerint az intuíció másfajta

³⁸ Szántó Hugó: A bergsoni intuíció kritikája. Huszadik Század, 1911 (1) 320–330. Láttuk, a Huszadik Század számos közleményben foglalkozott Bergsonnal. A lap elemzését ld.: Csűry István: A Huszadik Század szociológiai pozitivizmusa. Kossuth Lajos Tudományegyetem, Debrecen, 1973.

³⁹ René Gillouin: Henri Bergson filozófiája (1911). Ford. Farkas Zoltán. Franklin, Budapest, 1914.; 1920.

⁴⁰ Alexander Bernátról (1850–1927): Alexander Album. Alexander Bernát születésének 75. évfordulójára. Szerk. Balassa József, Dénes Lajos et alii. Budapest, 1925.; Imre József: Alexander Bernát és filozófiai műveltségünk. Pécs, 1938.; Sebestyén Károly: Alexander Bernát. Franklin, Budapest, 1934.; Simon József Sándor: Hogyan filozofálnak és kritizálnak az MTA-ban? Budapest, 1897.; Sándor Pál: A magyar filozófia története, 1900–1945. I–II. köt. Magvető, Budapest, 1973.; Hermann István: Alexander Bernát. In: A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn. Kossuth, Budapest, 1977.; Gábor Éva: Alexander Bernát. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1986.

⁴¹ Alexander Bernát: Az emberiség nagy gondolkodói. Budapest, 1905.; Alexander Bernát: Nagy gondolkodók a XIX. században. Athenaeum, Budapest, 1910.; Alexander Bernát: A XIX. század pesszimizmusa. Franklin, Budapest, 1884.

⁴² Alexander Bernát: Prohászka Ottokár filozófiája. Magyar Figyelő, 1911. I. évf. 1. köt. (jan.–márc.) 404–410. Erre válaszol Prohászka Ottokár: Az én filozófiám. Magyar Figyelő, 1911. I. évf. 1. köt. (jan.–márc.) 509–519. = POÖM 14,182–191.

⁴³ Alexander Bernát: Az intuícióról (1918). In: Tanulmányok. Pantheon, Budapest, 1924. 168–190.

megismerést ad, mint az értelem (184). Alexander szerint az intuíció a nyelvileg még meg nem formált gondolat. Vizsgálódásának eredményét így fejezi ki: „Kimondom a végszót, hogy a nyelvileg kifejezett gondolatot megelőző gondolkodás az, amit intuíciónak mondanak” (184).

6. Az 1920-as évek. Szemere Samu

Az 1920-as évek terméséből meg kell említenünk Halasy-Nagy József mérvadó filozófiatörténetének vonatkozó lapjait. Halasy-Nagy kijelenti: „Napjaink legnépszerűbb filozófiai iránya Henri Bergson intuicionizmusa.” Összefoglalja Bergson felfogását, szabatosan és tárgyyszerűen megemlítve legfontosabb kifejezéseit: a teremtő fejlődés, alkotó lendület, tartam, szabadság és intuíció fogalmait.⁴⁴ Halasy-Nagy Bergson haláláról is írt, s nekrológia Bergsonról úgy emlékezett meg, mint a szabadság filozófusáról.⁴⁵ Ebben az évtizedben jelentette meg továbbá Vértesi Frigyes Bergson rendelméletéről írt értékelését.⁴⁶

Szemere Samu a jelenkori filozófiát áttekintő művében foglalkozik Bergsonnal.⁴⁷ A mű, amely Mach, James, Bergson, Husserl és Rickert portréit rajzolja meg, Bergsonra mintegy 40 oldalt szán (69–108). Szemere Bergson mindenekelőtt a metafizika megújítójaként üdvözlí. Kinyilvánítja, hogy Bergson „korunk egyik legnagyobb gondolkodója” (70). Ismerteti, hogy Bergson szerint a metafizika az abszolútum tudománya (70). Áttekinti a megismerés, intuíció, tartam, élelendület, értelem, tér, idő, okság, anyag-szellem, szabadság bergsoni felfogását, s jelzi, hogy e témák kezelése Bergsonnál nem következetes, ingadozások, ellentmondások találhatók benne, s Bergson irracionálizmusa megfoghatatlan és igazolhatatlan. Szemere érzékelteti, hogy Bergson rendszere még nem végleges. Ahogy látja, a bergsoni filozófia nem ellentmondás nélküli, de termékenyítő és reményt nyújtó.

Szemere így vonja meg mérlegét: „A metafizika szükségessége, az intuíció mint filozófiai módszer, a valóságnak kvalitatív, egyéni és irracionális jellege, az emberi szabadság: mindezek oly eszmék, amelyek egyoldalú kiélezettségükkel kihívhatják ugyan a kritikát, de egyben súlyosan nehezednek a jelenkor filozófiai lelkiismeretére s egyhamar le nem kerülhetnek a filozófiai munka napirendjéről. (...) Bergson egyike azoknak, akik a pozitivisták és szkeptikus támadások viharai után a kultúremberiségnek visszaadják hitét a filozófiában. Korunk filozófiai géniuszának ő a legfőbb megtestesülése.” (107) – fejezi be Szemere Samu áttekintését.

⁴⁴ Halasy-Nagy József: A filozófia története. Pantheon, Budapest, 1921. 301.

⁴⁵ Joseph Halasy-Nagy: Henri Bergson. Nouvelle Revue de Hongrie, 1941. febr. 174–176. Ld.: Kelemen János, i. m. 161.

⁴⁶ Vértesi Frigyes: Bergson rendelmélete. Karl, Pécs, 1927.

⁴⁷ Szemere Samu: A jelenkori filozófia főbb irányai. Lantos, Budapest, 1923.

7. Az 1930-as és 1940-es évek

Komjáthy Aladár 1931-ben közölt recenziót a Nyugatban a Teremtő fejlődéséről.⁴⁸ Komjáthy Aladár (1894–1963) költő és természettudós volt. Középiskoláit Újpesten végezte, ahol Babits tanítványa volt. Irodalmi munkásságát az ő irányításával kezdte. Babits hozzá írta 1915-ben „A fiamhoz” c. versét. A budapesti Tudományegyetemen szerzett diplomát. 1919-ben a budapesti Tudományegyetem politikai megbízottjának, Dienes Pálnak, Babits barátjának volt a titkára. Fejér Lipót tanítványaként 1923-ban doktorált matematikából. 1921–1944 között a miniszterelnökség sajtóosztályán, majd az MTA főtitkári hivatalában, 1946-tól 1957-ig az MTA Könyvtárában dolgozott. 1940-ben Baumgarten-díjat kapott. 1945-ben lefordította Rutherford „Az atomkutatás módszerei és eredményei” c. munkáját. 1947-ben Newtonról, Rutherfordról és de Broglie-ról adott közre kötetet. Legismertebb munkája „A tudás fája” c. tudománytörténeti összefoglalója (Bp. 1947).

Komjáthy recenzója elismeréssel, de kritikával is szól a műről. Ismerteti a mű kérdéseit, az anyag-szellem, tartam, intuíció, életlendület témáit. Jogosnak nevezi a bergsoni antiintellektualizmusnak, az intuíciónak a kritikáját. A tudomány nem nélkülözheti a fogalmat (persze ott is van intuíció), az intuíció pedig antiszociális, egyéni vonatkozású. Hangsúlyozza azonban, hogy az emberi alkotásnál, a művészetben fontos helye van. Végül méltatja Dienes Valéria odaadó munkáját. „Érdemei Bergson gondolatainak megismertetése s műveinek lefordítása körül elévülhetetlenek. Meg kell köszönnünk neki, hogy a mai földhöztapadt korban tökéletes magyarsággal szólaltatott meg egy nagy idealistát.”

Kiváló szakfilozófiai elemzést és szakszerű kritikát közölt Fischl Klára Bergson tér- és időelméletéről.⁴⁹ Értekezése a téma tárgyilagos, kiegyensúlyozott ismertetését, elemzését és bírálatát tartalmazza. Fischl szerint Bergson módszere vitatható, de a tér és az idő fogalmát „Bergsonig kevesen tudták oly jól felhasználni és magyarázó elvnek tekinteni” (17). Fischl hangot ad annak, hogy Bergson az etikával adós maradt, „rendszerét máig sem építette ki. Bár a századforduló korának egyik legjelentősebb bölcselője, (...) hiányzik az összefoglaló rendszer” (17). Bár Bergson filozófiája egységes, harmonikus és következetes (18), nem ad választ arra, hogy végtére is hová vezet az életlendület. Fischl szerint ki kellene mondani, hogy „az életlendület végső célja nem az önmaga kifejtése, hanem a teljes érvényrejutáskor egy tökéletes, változatlan, harmonikus világ létrehozása” (19). Fischl felfogásában ez rend és forma lenne, abban az értelemben, amelyben Arisztotelész használta e szót. „Nem kétséges előttünk – szögezi le Fischl –, hogy Bergson rendszerét ebből a szempontból lehet és kell nézni” (20).

⁴⁸ Komjáthy Aladár: Bergson: Teremtő fejlődés. Recenzió. Nyugat, 1931. 10. sz.

⁴⁹ Fischl Klára: Bergson tér- és időelmélete. Sárkány, Budapest, 1932.

A 30-as évek további terméséhez tartozik még Kiss Árpád tanulmánya, amely az irodalmi bergsonizmust dolgozza föl,⁵⁰ továbbá Tankó Béla tanulmánykötete, s ebben a „Bergson filozófiája” című tanulmánya, amelyben a szerző Bergson-ellenes véleményének ad hangot.⁵¹

Tankó Béla felfogását képviseli követője, Farkas Ignác, aki tanulmányában a test és a lélek viszonyának kérdését elemzi Bergson filozófiájában.⁵² Farkas Ignác református teológus, értekezése alapos és szakszerű munka. Tárgyalja a klasszikus pszicho-fizikai probléma megoldására irányuló bergsoni kísérletet, s felveti azt az igen izgalmas kérdést, hogy a test-lélek ősi ellentéte eltűnik-e Bergson tartam-elméletében. Farkas szerint a szüntelen levés miatt az abszolútum nem létezik. Hasonlóképpen nincs kétféle megismerés, mert nincs két valóság. Farkas az antiintellektualizmust önellentmondásnak tartja. Idézi Tankó Bélát, „a bergsoni ismeretelmélet egyik kiváló magyar ismertetőjét és bírálóját”, aki szerint nem más történik itt, mint „az értelem dezavválása az értelemmel”.⁵³ Farkas szerint az intuíciónak közölhetetlen, kifejezhetetlen, s nem tudomány, hanem pusztán vélekedés lesz. Záró mondat: „Meg kell állapítanunk – szögezi le Farkas –, hogy a tartam-elméletre épített új magyarázási mód a test és lélek viszonyát illetően nem jelent haladást, sőt a szempontok összezavarása által csak megnehezíti a tisztánlátást” (61).

Az 1940-es évekből két munkát említünk. Az egyik Salamon László kötete, amelyben az előző évben meghalt filozófust mint zsidó gondolkodót ünnepli.⁵⁴ A másik Kecskés Pál kiváló (véleményünk szerint máig messze a legjobb) filozófiatörténete, amelyben műfajának megfelelően rendkívül tárgyilagosan és szabatosan ismerteti Bergson egész filozófiáját.⁵⁵ Ezekon kívül Ervin Gábor tudósít egy Bergson-émlékkönyvről⁵⁶, amelyben a legkiválóbb korabeli gondolkodók szerepeltek (Maurice Blondel, Léon Brunschvicg, A. D. Sertillanges, H. U. von Balthasar, Étienne Borne és mások). A recenzióban ezt az érdekes megállapítást olvassuk: „A *Le Rire* mellett az utolsó nagy bergsoni munka, a *Deux Sources* hagyta a legmélyebb nyomot a bölcseleti tudatban.” E megjegyzés eltekint mindenekelőtt a *Teremtő fejlődéstől*, amely a voltaképpeni bergsonizmust képviseli a filozófia történetében. „Nem arra gondolunk – folytatja a cikkíró –, amit különben szintén többen tárgyalnak, mit jelentett Bergson halálos ágyán történt csatlakozása a katolicizmushoz és kérése, hogy katolikus pap jöjjön hozzá. Gondolunk a kegyelem és

⁵⁰ Kiss Árpád: Irodalmi bergsonizmus. K. n., Balassagyarmat, 1934.

⁵¹ Tankó Béla: A világnézet kérdése és más tanulmányok. Debrecen, Debreceni Bethlen Gábor Kör Debrecen, 1932. 165–185. Bergson filozófiája. Népművelés, X. 6–9.; A szerzőről újabban: Gáspár László – Valastyán Tamás (szerk.): Tankó Béla (1876–1946). Az autonóm filozofálás jegyében. Tankó Béla redivivus. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2012.

⁵² Farkas Ignác: A test és lélek viszonya Bergson filozófiájában. Bertók Kiadás, Debrecen, 1934. (Theológiai Tanulmányok, 34. sz.)

⁵³ Tankó Béla: A világnézet kérdése, i. m. 179.

⁵⁴ Salamon László: Három génusz. Freud, Bergson, Schalom Asch. K. n., Kolozsvár, 1942.

⁵⁵ Kecskés Pál: A bölcselet története főbb vonásaiban. Szent István Társulat, Budapest, 1943. 544–548.

⁵⁶ Béguin Albert – Thévenaz, Pierre: Henri Bergson. Baconière, Neuchatel, 1941.

természet összefüggéseire, amelyeket Bergson szintetikus művében leír ugyan, de analitikusan fel nem tár, s így többféle magyarázat lehetőségét hagyja nyitva. Maurice Blondel hangoztatja, hogy Bergson fejtegetéseit ki kell egészíteni a kegyelem keresztény fogalmával. E pont körül az emlékkönyv vitává szélesedik.”⁵⁷

8. A II. világháború után. Lukács György és Mihelics Vid

Ami a II. világháború utáni idöket illeti, először Lukács György írásait érintjük. Tudvalevőleg Lukács György az úgynevezett „polgári” filozófia átfogó marxista bírálatára törekedett, s annak tanait a válság megannyi jegyeként értékelte. „A polgári filozófia válsága” című könyvében külön tárgyalja az intuíciót és az irracionizmust az imperialista kor filozófiájában, s ennek során beszél Bergsonról.⁵⁸ Témáját tovább bontva jelentette meg „Az ész trónfosztása” című munkáját, amelynek vezéreszméje szerint az egész irracionizmus az imperialista kor filozófiája s a náciizmusba (sztálini szóhasználat: fasizmusba⁵⁹) torkollik. Vizsgálódása a német szellemi életre koncentrál, a többi, így a francia is mellékessé válik látókörében. Emlegeti Bergsont, de összefüggőbben csak egy helyen, az időfogalom elemzésén keresztül, ahol Heideggerrel veti össze. Lukács itt megállapítja: Bergson „háború előtti jelenség”.⁶⁰

Keresztény oldalról a háború utáni évtizedekben mindenekelőtt Mihelics Vid foglalkozik Bergsonnal. Mihelics „Eszmék és tények” című rovatában három írást szentel Bergson értelmezésének. Első ilyen tárgyú publikációja Bergson halálának tizedik évfordulóját követően veszi szemügyre a Bergsonról szóló értékeléseket.⁶¹ Utal a Bergson körüli vitákra, amelyek egy időben elültek, majd újra feltámadtak. A cikk felveti Bergson és a kereszténység viszonyát. Mihelics leírása szerint a „Két forrás” állítja, „hogy a keresztény misztika hiteles forrása annak a megismerésnek, amely a legmagasabb valósággal emel minket kapcsolatba” (156).

Mihelics ezek után rátér Bergson és Maritain viszonyának tárgyalására. Erről a nagy fontosságú kérdésről így ír: „Jacques Maritain, aki tanítványa volt Bergsonnak, de eltávolodott tőle, a 'Bergsontól Aquinói Szent Tamásig’ címmel 1944-ben megjelent könyvében közelebbről is tárgyalja, hogy volt mestere miként ítélte meg a katolicizmust. Maritainról tudnunk kell, hogy első könyvét 1913-ban éppen azért írta, hogy cáfolja Bergson bölcséletét. Új könyvében elmondja Maritain, hogy Bergson néhány évvel a halála előtt hosszú levelet intézett hozzá, amelyben feltárta gondolkodásának fejlődését a keresztény vallás irányában. A többi között kijelentette ebben, hogy bár nem tanulmányozta különösebben Szent Tamás munkáit, teljesen osztja annak nézeteit. Sőt – fűzte hozzá Bergson –, semmi nevetnivalót

⁵⁷ Athenaeum, 1941. 99.

⁵⁸ Lukács György: A polgári filozófia válsága. Hungária, Budapest, 1947.; 1949. 86.

⁵⁹ Ld. erről kötetünk tanulmányát: Fogalomharc és létharc.

⁶⁰ Lukács György: Az ész trónfosztása. Magvető, Budapest, (1954.) 1978⁵. 460.

⁶¹ Mihelics Vid: Eszmék és tények. Vigilia, 1952/11.

sem látna abban, ha az ő gondolatait a Szent Tamás-féle gondolatok folytatásának tekintenék. Volt a levél után egy személyes találkozó is Bergson és Maritain között. Erről Bergsonnak azt a kijelentését idézi Maritain, hogy szerinte minden elképzelhető jó, ami Krisztus fellépése után történt, s ami a jövőben fog történni, csak a kereszténységen keresztül vált és válik lehetségessé” (156).

A továbbiakban Mihelics Bergson megkeresztelkedésének kérdését tárgyalja, amelyről megoszlanak a vélemények, de mint jelzi, nincs rá bizonyosság. A legvalószínűbbnek az látszik, hogy Bergson kész volt rá, de függőben tartotta. Végül tudósít arról, hogy Bergson óhajának megfelelően temetésén katolikus pap is imádkozott.

Két évvel később Mihelics Vid Johannes Österreicher „A falak morzsolódnak” című könyvének ismertetése során tér ki Bergson értékelésére. Az idézett könyv a modern zsidóság hét kiváló gondolkodójának a katolicizmushoz való viszonyát taglalja. A tárgyalt hét gondolkodó – miként a cikk az említett könyv szerzőjét idézi – „anélkül, hogy kitervelte volna és feléje törekedett volna, védelmezője lett a katolikus eszmének”.⁶² Nem sokkal később Mihelics Vid a francia spiritualitás vizsgálatának szentel egy cikket,⁶³ majd ezt követi egy nagyobb lélegzetű Bergson-elemzés.

Bergson születésének centenáriuma kiváló alkalmat szolgáltatott arra, hogy filozófiájának tanulságait Mihelics Vid áttekintse, s ezen túl a kereszténység és a marxizmus viszonya szempontjából is elemezze.⁶⁴ Szemléjében Mihelics Emil Rideau S.J. (1899–1981) avatott Études-beli tanulmányára támaszkodik.⁶⁵ Mihelics Vid szerint Bergson munkássága kapcsán izgalmas kérdésként merül föl a történelem és az ember története. Úgy látja, Bergson szemlélete voltaképpen történetfilozófia és történeti humanizmus. Sorra veszi a teremtő fejlődésnek, a vallás és a morál két forrásának, a lélek és a test szolidaritásának kérdésköreit. Problémaként állapítja meg a bergsoni perspektívában a transzcendencia hiányát. Felhívja a figyelmet arra, hogy ember és természet viszonyában Bergson időszerű gondolkodó. Ezzel összefüggésben rámutat arra, hogy a marxista kritika nem vette észre, mennyire egybeesik nézeteikkel a „homo faber” bergsoni elemzése. Tudatosítani kell továbbá az összefüggést Bergson és Teilhard de Chardin eszmevilága és látásmódja között. A cikk vizsgálja a cselekvő szeretet fogalmát és növekedését. Mihelics megállapítja, hogy a kereszténységet nem elégíti ki Bergson, de látni kell azt is, hogy bizonyos összhangban van vele. Figyelemmel kell lennünk az ember hivatásának bergsoni elvére. Fontos szem előtt tartani, hogy Bergsonban nincs szorongás, mint más irányzatokban. Nagyra kell becsülni, hogy Bergson felfedezte a kereszténység értékét. Bergson és a keresztény világnézet rokonságát végül a cikk ekként fogalmazza meg: végső következtetésük egybeesik abban az értelemben, hogy a kozmikus energia nem megfjethetetlen, hanem a Szeretet megnyilvánulása.⁶⁶

⁶² Mihelics Vid: Eszmék és tények. Vigilia, 1954/6. 311.

⁶³ Mihelics Vid: A francia spiritualitásról. Vigilia, 1957/11.

⁶⁴ Mihelics Vid: Eszmék és tények (A 100 éve született Bergson jelentősége). Vigilia, 1959/12.

⁶⁵ Emil Rideau korábbi idevágó munkája: Le Dieu de Bergson. Alcan, 1932.

⁶⁶ Itt említünk meg egy mérvadó elemzést a közelmúltból, amely Bergson és a kereszténység viszonyát, Bergsonnak a keresztény gondolkodásra gyakorolt hatását tekinti át: François Heidsieck: Der Einfluss

9. 1967 és az utóbbi évtizedek

Az 1967-es év fontos időpont Bergson hazai recepciójának történetében. Ekkor jelenik meg újra „A nevetés”, viszont Dienes Valéria eredeti fordítása helyett Szávai Nándor új fordításában és előszavával.⁶⁷ Ugyanekkor lát napvilágot Huszár Tibor szerkesztésében a „Modern polgári etika” című szöveggyűjtemény, amely részletet közöl Bergsonnak „Az erkölcs és a vallás” című munkájából.⁶⁸ Végül ekkor adja ki Sándor Pál Bergson-kötetét, amely az egyetlen átfogó Bergson-monográfia a magyar nyelvű szakirodalomban.⁶⁹ Sándor Pál műve a maga rendszeres kifejtésében részben hiánypótló munka, részben pedig az úgynevezett polgári filozófia gyengeségét kívánta bemutatni.

A keresztény filozófia szempontjából a továbbiakban két értékeléssel találkozunk. Az egyik Nyíri Tamás népszerű és elterjedt filozófiatörténeti kötete, amely kritikával tárgyalja Bergson,⁷⁰ a másik Fila Béla tanulmánya, amely Bergson szellemét a keresztény misztikával veti egybe.⁷¹

Szintén a 70-es években jelent meg Tamás Gáspár Miklós tanulmánykötete, amelyben terjedelmes, majd 50 oldalas tanulmány foglalkozik Bergson módszerével. Tamás teoretikusan nem túl jelentékeny, de történetileg bizonyos értelemben reprezentatív gondolkodónak nevezi Bergson. Miként írja, a tanulmányban vizsgált gondolatsor századunk közgondolkozásában mindig fontos, néha egyenesen centrális szerepet töltött be. Bergson hatásának elvi kérdését tárgyalva jól veszi észre: „problematisz maradhat az, hogy ezt a hatást a kérdés valamilyen vagy a kérdés adekvát megválaszolásával váltja-e ki”⁷²

10. A 2000-es évek. Posztmodern és Bergson-konferencia

Úgy tűnik, ezek után a 80-as és a 90-es években a filozófia figyelme másfelé irányult, és érdekes módon, de talán nem véletlenül csak a 2000-es években jelentek meg magyarul olyan művek, amelyek ismét Bergsonnal foglalkoznak. Szó esett már arról, milyen jelentősége lehet Bergsonnak a történetfilozófia szempontjából. Ezt a kérdéskört tárgyalja Raymond Aron munkája, amely magyarul a francia történetfilozófiai gondolkodásról összeál-

Bergsons auf das katholische Denken. In: Emerich Coreth S. J. – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorfer (Hrsg.): Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 3. Moderne Strömungen im 20. Jahrhundert. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1990. 375–383.

⁶⁷ Henri Bergson: A nevetés. Gondolat, Budapest, 1967¹. 1971².

⁶⁸ Huszár Tibor (szerk.): Modern polgári etika. Szöveggyűjtemény. Tankönyvkiadó, Budapest, 1967. I. köt. 203–266. Henri Bergson: Az erkölcs és a vallás két forrásáról. Részlet.

⁶⁹ Sándor Pál: Henri Bergson filozófiája. Gondolat, Budapest, 1967.

⁷⁰ Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése. Szent István Társulat, Budapest, 1973¹. 1977². 486–491.

⁷¹ Fila Béla: Henri Bergson és a keresztény misztika. Vigilia, 1979/2. 29–31.

⁷² Tamás Gáspár Miklós: A teória esélyei. Esszék, bírálatok. Kriterion, Bukarest, 1975. Bergson a módszerrel. 37–38.

lított antológiában jelent meg.⁷³ Szintén érinti Bergson tanait Kormos József, aki Dienes Valéria gondolkodásáról emlékezett meg.⁷⁴

Új szempontokat és összefüggéseket vetett fel Alan Sokal és Jean Bricmont könyve, amely a posztmodern szellemiséget tárgyalta és ezzel kapcsolatban vetett fényt Bergson hatására a közelmúltban működő posztmodern értelmiségiek szemléletmódjára.⁷⁵ Jelentős fejlemény hazai filozófiai irodalmunkban, hogy megjelent a posztmodern gondolkodó, Gilles Deleuze munkája a bergsoni filozófiáról, amelyet Tengelyi László látott először.⁷⁶

Végül szót kell ejtenünk arról a konferenciáról, amely a Budapesti Francia Intézetben, az intézet, továbbá az ELTE BTK Filozófiai Intézete és a Magyarországi Francia Nyelvű Filozófiai Társaság szervezésében 2009. november 26–27-én zajlott le „Henri Bergson aktualitása, magyarországi fogadtatása és filozófiájának kapcsolata a pszichoanalízissel” cím alatt. A konferencia anyagának java „Bergson aktualitása” címmel jelent meg.⁷⁷ A kötet közli Bergsonnak „A lehetséges és a valóságos” című tanulmányát, ezután a szerzők a francia spiritualizmussal, a Teremtő fejlődés elemzésével, az intuíció kérdésével, Merleau-Ponty, Proust, Babits és Deleuze eszméivel, s Bergson morál- és vallásfilozófiájával foglalkoznak.

Vető Miklós, aki bevezető írásában felveti Bergson aktualitásának kérdését, némileg vitatható módon közelíti meg Bergson jelentőségének problémáját, amikor ezt írja: „a bergsoni mű jelentésének felismerése, hatásának ’értékelése’ valójában a ma uralkodó filozófia, a fenomenológia viszonylatában válik lehetségessé” (10). Hasonlóképpen nem meggyőző, amikor a filozófia megújulásával kapcsolatban kijelenti: „Igenis a francia filozófiából merítenek mindazok, akik a morál magas röptű metafizikai hagyománya szerint kívánnak gondolkodni és alkotni” (11).

A bergsoni filozófia jelentőségét ennél sokkal mélyebben látatja Andrea Bellantone, aki Bergson és a francia spiritualizmus viszonyát elemzi. Írása, amely a kötetnek talán a legértékesebb darabja, szemügyre veszi az utóbbi évek Bergson-renaisszánszának kérdését és választ keres Bergson időszerűségének problémájára.⁷⁸ Bergson ő is a metafizika egyik legnagyobb alakjának tekinti (38), majd a spiritualizmus jelentőségét érzékelteti, amely új utat nyitott a modernség felé: „A spiritualizmus meg akarta mutatni, hogy Kant után is létezhet olyan metafizika és filozófia, amely anélkül őrzi meg a szubjektum szerepét, hogy abszolút hatalmat adna neki” (39–40). Végül utalva arra, hogy Bergson

⁷³ Aron, Raymond: Bergson és a történelem. In: Takács Á. (szerk.): A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században. L'Harmattan, Budapest, 2004. 47–51.

⁷⁴ Kormos József. A filozófiai világnézet vallásos tónusa. Dienes Valéria gondolkodásáról. Jel 9, 2004. 203–204.

⁷⁵ Sokal, Alan – Bricmont, Jean: Intellektuális imposztorok. Posztmodern értelmiségiek visszaélése a tudománnyal. Ford. Kutrovátz Gábor. Typotex, Budapest, 2000. 12. fejj.: Kitekintés a tudomány és a filozófia viszonyának történetére: Bergson és követői. 220–242.

⁷⁶ Deleuze, Gilles: A bergsoni filozófia. Atlantisz, Budapest, 2010.

⁷⁷ Ullmann Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.): Bergson aktualitása. Gondolat, Budapest, 2011.

⁷⁸ Ld. pl.: Thomas Hanna (ed.): The Bergsonian Heritage. Columbia, New York, 1962.

megfordította a lehetőség és az aktualitás sorrendjét, a bergsoni metafizika horderejét tanulságos módon a következőképpen fogalmazza meg: „A bergsoni filozófia nagy metafizikai vívmánya nem más, mint a valóság túlcorduló bőségének a felismerése, a lét többletének a meglátása a létnek az intelligencia számára való megjelenéseikhez képest” (41).

Hasonló fontossággal bír Jean-Louis Vieillard-Baron tanulmánya, amely a „Bergson: kereszténység és modernitás” címet viseli. Vieillard-Baron elemzése három szinten mozog: 1) rámutat arra, hogy a vallásosság kezdettől jelen van Bergson filozófiájában, 2) emlékeztet arra, hogy Bergson eredeti vallásfilozófiai elméletet dolgoz ki, végül 3) méltatja Bergson törekvését, amely arra irányul, hogy a kereszténységet, különösen a katolicizmust civilizációs jelenséggé határozza meg. Ezzel kapcsolatban kiemeli, hogy Bergson „újból egyértelművé teszi a kereszténységet és a demokráciát összekötő kapcsolatot, amelyet 'Az erkölcs és a vallás két forrása' című műben már kifejtett. Bergson szemében a modern demokrácia keresztény ihletésű” (182).

Áttekintésünk fontos kiegészítéseként kell megemlítenünk, hogy e tanulmány első megjelenését követően, 2012-ben látott napvilágot magyarul Bergson „A gondolkodás és a mozgó” című, eredetileg 1934-ben publikált könyve.⁷⁹ Bergson-irodalmunk további újabb eredménye Radi Ingrid tanulmánya, amely az emlékezet bergsoni eszméjét elemzi.⁸⁰

11. Összegzés

Áttekintésünk végén térjünk vissza a recepció tipológiájához! Tekintetbe véve Bergson szellemi fejlődését, továbbá a nyilatkozók és a korszakok szellemi életében bekövetkezett változásokat, nemkülönben az egyes irányzatok közti kapcsolódási pontokat, elég szövevényes összefüggések bontakoznak ki. Ennek ellenére a szemlénk elején említett három alapvető magatartás természetesen mindig érvényes marad.

A leghomogénebb, azonosuló felfogás a magyarországi bergsonizmus szelleme, bár maga is módosul egyfajta szabadgondolkodástól a kereszténység-közeliség irányában. Itt filozófiai és irodalmi hatást lehet megállapítani. A legmeghatározottabb a kantiánus-református és részben a szocialista pozíció, míg az empirizmus-pozitivizmus ingadozó, és jellegzetesen nem nagyon nyilatkozik meg. A legkiegyensúlyozottabb mindvégig a katolikus gondolkodók csoportja. S mint oly sok más esetben is tapasztalható, a legszélsőségebb átjárások figyelhetők meg a liberális és a marxista tábor között.

⁷⁹ Henri Bergson: A gondolkodás és a mozgó. Esszék és előadások. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2012.

⁸⁰ Radi Ingrid: A szubjektum és az emlékezet viszonya a bergsoni filozófia tükrében. Különbség (Szeged), XIV. évf. 1. sz. 2014. január, 9–27.

Bergsonizmus	Kritikai méltatás	Elutasítás
Dienes Valéria Babits Mihály	Katolicizmus Prohászka Ottokár Rezek Román Mihelics Vid	Kantianizmus Ányos István Alexander Bernát
Liberális szabadgondolkodók Benczelits Jázon Salamon László	Filozófiatörténetek, szakmai elemzések Halasy-Nagy József Kecskés Pál Nyíri Tamás Szemere Samu Fischl Klára a fiatal Lukács György	Polgári radikális szabadgondolkodók Lánczi Jenő
Posztmodern Gilles Deleuze		Marxizmus Lukács György Sándor Pál
		Református gondolkodás Tankó Béla (kantianus) Farkas Ignác

Bergson filozófiája sajátos arculatú: a metafizika igényével lép fel, de ez nem a régi metafizika, amellyel szemben áll a pozitivizmus és a kantianizmus. Ez az új metafizika irracionális és egyben empirikus és szinte pragmatikus kíván lenni. Ezért nem száll szembe vele eleve a hazai pozitivisták szociológia, hanem csak ateista-liberális éllel, amikor a bergsonizmus spirituális oldalát, s a kereszténységgel való bizonyos kapcsolatát észleli. A katolikus elmélet az értékelésben a racionalizmus-irracionálizmus és a panteizmus-transzcendencia vonalán mozog. A racionalizmus (annak liberális és marxista válfaja) elutasítja a bergsonizmust mint irracionálizmust, de judaista háttere és gyökerei miatt nem olyan hevesen, mint a klasszikus német irracionálizmust. Így például az Alexander Bernát-tanítvány, kanti indulású Szemere Samu is megértéssel kezeli Bergsont.

A magyarországi Bergson-visszhang elsősorban az 1910-es és 1920-as évekre jellemző, később inkább filozófiatörténeti reagálások fordulnak elő. Az eszmetörténet tanulságos fejleményei a Dienes–Lánczi, Babits–Lukács, Alexander–Prohászka közötti viták. A bergsonizmusnak pozitív hatása a művészetekben, a költészetben figyelhető meg, mindenekelőtt az időfogalomnak köszönhetően. Talán ki lehet mondani, hogy a bergsonizmus magában a magyar filozófiai gondolkodásban nem tekinthető maradandónak. A később átalakuló filozófia közegeiben, a kibontakozó egzisztencializmus, perszonalizmus, továbbá a szcientizmus idején a bergsonizmus már nem kapcsolódik alkotó módon a filozófia életébe.

A „Teremtő fejlődés” szelleme áttételesen inkább csak a sajátos szerepet játszó teilhardizmushoz kapcsolódik. Ez azonban nem tekinthető döntő irányznak, hanem maga is dinamikus megtermékenyítője, megmozgatója a keresztény világnézetnek. A „Két forrás” konstruált fogalmisága az eszmetörténet folyamatában nem találja a helyét. Mondhat-

nánk, rosszkor jelent meg; Babits kárhoztatja Bergson irracionálisizmusát az irracionálisizmus korában, amikor az embernek inkább a racionális gondolkodásra lett volna szüksége.

Bergson hatása az irodalomra, költészetre, művészetekre, pedagógiára, tehát mindazon területeken, ahol az érzelem és az átélés fontos tényező, kiemelkedően magas és jelentékeny. Bergson filozófiájának hatása azonban magára a filozófiára Magyarországon csekélynek mondható. Ennek hátterében valószínűleg az húzódik meg, hogy a magyarországi filozófiában, amelyet a keresztény világnézetten kívül döntően a kantianizmus és a pozitivizmus ural, *az irracionálisizmus egyáltalán nem érvényesül* a XX. században. Bergson hatása magánál Dienes Valériánál is fele részben a táncművészet terén jelentkezik. Magyarországon 1945 után, a marxizmus hegemoniája idején Bergson sem az uralkodó ideológiának nem felelt meg, sem az ezt opponáló felfogásoknak végeredményben nem szolgálhatott mentsvárul, illetve némely erre irányuló kísérlet nem tudott nagyobb hatást elérni. Mivel a bergsonizmus klasszikus irracionálisizmus, fogalomellenes szemlélete jellegzetes módon a közelmúlt posztmodern szellemiségében talált legutóbb visszhangra mind nyugaton, mind pedig hazánkban. Ezért úgy véljük, ha Bergson időszerűségéről szó esik, ezt nem annyira metafizikájának aktualizálásaként, hanem inkább a vele kapcsolatos magyarországi filozófiatörténeti adósságként érdemes felfognunk.

Pauler Ákos vallásfilozófiája¹

A magyar kultúra magára találásának, a magyar szellem önmagára eszmélésének lassú folyamatában, s *a magyar filozófiai kánon újrairásának menetében* különlegesen fontos hely illeti meg Pauler Ákos életművét. Bár filozófiai irodalmunk elmúlt másfél évtizedében egy alapvető monográfia² és néhány értékes kiadvány és tanulmány³ formájában fontos lépések történtek Pauler Ákos munkásságának, szellemének „ébresztése” érdekében (a korábbi, 60-as és 70-es évek elfogult értékeléseivel⁴ szemben), még ma sem mondhatjuk, hogy a filozófiai köztudatban minden kétségen felül állna Pauler Ákos filozófiájának jelentősége. Különböző okok miatt ma is sokan vannak a filozófiai pályán, akik más filozófusokat tesznek az elsők közé a XX. század magyar filozófusai között. S ha ez ma is így van, még inkább így volt a közelmúltban, s meglepő módon részben a távolabbi múltban is.

A Vigilia Repertóriumának⁵ tanúsága szerint 1935 és 1984 között, tehát fél évszázad alatt a Vigiliában, tehát a vezető katolikus kulturális folyóiratban mindösszesen két közlemény, az is csak pár oldalas, jelent meg Pauler Ákosról, aki pedig – életművének záró szakasza alapján méltán – katolikus filozófusként lett elkönyvelve, méltatva és számontartva. (Az első írás Szkladányi Mária avatott megemlékezése,⁶ a másik – meglepő módon – Tamás Gáspár Miklós centenáriumi cikke⁷ volt.) A Vigilia hallgatása a 30-as és 40-es években különösnek tetszik és magyarázatot igényelne; hozzá kell tenni, hogy mindenesetre a filozófiai kiadványok

¹ A szerző által szervezett, „Pauler Ákos életműve” című konferencián (Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kara, Budapest, 2013. április 13.) megtartott előadás szövege. Megjelent: Frenyó Zoltán (szerk.): Pauler Ákos filozófiája. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, Budapest, 2014. 63–75.

² Somos Róbert: Pauler Ákos élete és filozófiája. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 1999.; Id. még: Somos Róbert: Magyar filozófusok politikai útkeresése Trianon előtt és után. Kairosz, Budapest, 2004.; Somos Róbert (szerk.): Pauler Ákos: Művészetfilozófiai írások. Paulus Hungarus – Kairosz, Budapest, 2002.

³ Zimányi Ágnes: Pauler Ákos ideaelmélete. In: Karikó Sándor (szerk.): A fenomenológiától a nemzeteszméig. Gondolat, Budapest, 1998.; Ignácz Lilla: Pauler Ákos logikája. In: Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): Filozófia és teológia a magyar eszméletörténetben. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003. 407–424.

⁴ Madarász Zsigmond Anna: A tiszta logika alapkérdései. Pauler Ákos logikája. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1965.; Uő: Pauler Ákos, a Horthy-korszak filozófusa. Valóság, 1959/3. 31–40.; Uő: A logikai alapelvek apriorisztikus felfogása Pauler Ákosnál. Magyar Filozófiai Szemle, 1958/1–2. 96–114.; Sándor Pál: A magyar filozófia története, I. köt. Magvető, Budapest, 1973. 233–259.

⁵ Stauder Mária (szerk.): Vigilia. Repertórium, 1935–1984. Vigilia, Budapest, 1987.

⁶ Szkladányi Mária: Pauler Ákos emlékezete. Vigilia, 1974. 128–130.; Id. korábban: Szkladányi Mária: Pauler Ákos életművészete. Franklin, Budapest, 1938.

⁷ Tamás Gáspár Miklós: 100 éve született Pauler Ákos és Szabó Dezső. Vigilia, 1980. 402–405. Megjegyzendő, Pauler Ákos 1876-ban (április 9.), Szabó Dezső 1879-ben (június 10.) született.

és szakfolyóiratok a jelzett korszakban, természetesen különösen 1933-ban bekövetkezett halála alkalmából nagy terjedelemben és nagy elismeréssel foglalkoztak Pauler Ákos filozófiájával.⁸ A szocializmus évtizedeinek mellőző magatartása kevésbé meglepő; még arra is emlékeztetnénk, hogy amiképpen szocialista rendszerben Pauler Ákos szellemi öröksége, úgy még hamvai sem kaptak kellő tiszteletet, s hosszú és méltatlan hányattatást követően, a kerepesi, majd a rákoskeresztúri temetőből való kényszerű exhumálás után csak a badacsonyi Szent Donát kápolnában leltek végső nyugalomra. Pauler Ákos ugyanakkor olyan, nemzetközileg is egyértelműen elismert magyar filozófusként áll előttünk, akit életében és halála után is mérvadó összefoglalások tartanak számon.⁹



Pauler Ákos

ELTE Egyetemi Könyvtár Kézirat- és Ritkaságtár,
Budapest

Ha most Pauler Ákos vallásfilozófiáját kívánjuk megvizsgálni és értelmezni, először a *vallásfilozófia fogalmát* szeretnénk nagyon röviden tisztázni. A vallásfilozófia felfogásunk szerint két, egymástól elkülöníthető témakörre oszlik. Az egyik a *filozófiai istentan*, amely Isten fogalmával, megismerhetőségének kérdésével, az istenérvek problematikájával foglalkozik, s így mint az abszolútum problémája a metafizikával érintkezik. A másik a *vallásnak mint emberi tényezőnek* a jelenségek köre, amely társadalomelméleti, szociológiai, pszichológiai, antropológiai, történeti, néprajzi, politikai nézőpontokból

⁸ Pauler Ákos Emlékkönyv. Akadémia, Budapest, 1934. Addigi bibliográfia a kötetben: 191–199. Újabb bibliográfia: Somos, 1999. i. m. 230–235.

⁹ Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Neubearbeitung. V. köt. Berlin, 1928. 355–356.; Pál Bolberitz: Ungarn. Ákos Pauler, Béla von Brandenstein und Valéria Dienes. In: Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorfer: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. 3. köt. Verlag Styria, Graz–Wien–Köln, 1990. 799–809.; Grundlagen der Philosophie (Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1925.) és Logik (Walter de Gruyter, Berlin–Leipzig, 1929.) c. munkái komoly nemzetközi visszhangra találtak; utóbbi művét recenzálta többek közt például Ernst Przywara (Stimmen der Zeit, 1929–1930, 470–471.).

tárgyalja a vallás működését. (Gondoljunk itt többek közt a theologia tripartita: theologia naturalis, theologia fabulosa, theologia civilis antik fogalmaira.¹⁰⁾

*

Pauler Ákos gondolkodása élete során lényeges átalakulásokon ment keresztül. Pauler filozófiájában, részben saját megnyilvánulásai, részben írásainak elemzése alapján több korszakot szoktak megkülönböztetni egymástól. A *korszakolás* maga szorosan hozzátartozik Pauler Ákos filozófiájának, világnézetének egész *értékeléséhez*. A korszakokat ugyanakkor meglehetősen nehéz mind néven nevezni, mind pedig időben elhatárolni egymástól. Mindenesetre úgy tűnik, Pauler pályáján nagyjából időrendben a következő szellemiségeket lehet felismerni: skolasztikus teizmus (némi sztoicizmussal) – pozitívizmus – neokantianizmus – platonizmus – arisztotelianus (részben platonikus) keresztény metafizika.

Ami mármost kifejezetten Pauler Ákos *vallásfilozófiai munkásságát* illeti, véleményem szerint ezen a téren *három korszakot* különíthetünk el, pontosabban az előbb felsorolt szakaszok közül három korszakban jelentkezett vallásfilozófiai tárgyú munkával.

Pauler vallásfilozófiai szemléletének korai szakaszát a hagyományos *skolasztikus-tomista* felfogás jelenti, tárgya pedig az istentan. Ennek dokumentuma az „Elvezet-e a világ Isten fogalmára?” című írása.¹¹

A második szakasz Pauler *pozitívista* korszaka és *neokantiánus* jellegű korszaka közti átmeneti időszaknak tekinthető, amidőn a vallást leginkább mint szubjektív emberi jelenséget szemléli. Ezt tanúsítja „Vallásbölcseleti prop(a)edeutika” című, tíz darabból álló egyetemi előadássorozatának kézírata 1912-ből.¹²

A harmadik szakasz ismét az istentanra irányul, és Pauler utolsó korszakával, *saját rendszerével* függ össze; annak nem egyszerűen megjelenése, hanem megérlelődése az, amelynek autentikus vallásfilozófiai relevanciája van. Közelebből ez az *Abszolútum* problémájának elmélyülését jelenti Pauler gondolkodásában, ahogyan azt a „Bevezetés a filozófiába” című alapvető művének 1920-as első kiadásától 1933-as harmadik kiadásáig nyomon követhetjük a mű 168. és 169. §-aiban.¹³

¹⁰ Lieberg, Godo: Die Theologia Tripartita in Forschung und Bezeugung. In: H. Temporini (szerk.): Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt I. 4. Berlin – New York, 1973. 63–115.; Godo Lieberg: Die Theologia Tripartita als Formprinzip antiken Denkens. Rheinisches Museum für Philologie 125 (1982), 25–53.; J. Pépin: La théologie tripartite de Varron. Revue des Études Augustiniennes 2 (1956), 265–294.; Albrecht Dihle: Die Theologia Tripartita bei Augustin. In: Hubert Cancik (szerk.): Geschichte – Tradition – Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag. Mohr Siebeck, Tübingen, 1996. 183–202.

¹¹ Pauler Ákos: Elvezet-e a világ Isten fogalmára? N. A. ellenvetéseire. Bölcséleti Folyóirat, IX. évf. 1894. 273–276.

¹² Pauler Ákos: Vallásbölcseleti propedeutika. Tíz előadás. H.n. 1912. dec. 45 oldal. ELTE Könyvtár Kézirattára, F 134/10.

¹³ Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Pantheon, Budapest, 1920¹; 1921²; Danubia, Budapest, 1933³.

Ehhez az utolsó korszakhoz tartozik Paulernek egy roppant eredeti tanulmánya, amely Anaxagorasz filozófiáját elemzi; ebben Pauler egy teljes körű istenbizonyítást lát érvényesülni.¹⁴

*

A kortárs filozófusok szakaszos fejlődést látnak Pauler gondolkodásában, amely végül az Abszolútum fogalmához jut el. Ezzel kapcsolatban három megnyilatkozást szeretnék idézni.

Noszlopi László Pauler bölcseletének három korszakáról készített tanulmányt.¹⁵ Ebben megállapítja: „Pauler katolikus bölcselelő volt, legalábbis élete legérettebb, utolsó időszakában. Nem vonult azonban vissza katolikus intézmények és szervek mögé. Filozófiája sem csak a katolikusoknak szól, mert tudta, hogy a katolikum köre a tárgyi igazság körével esik egybe” (416).

Noszlopi joggal mutat rá, hogy Pauler középső korszakában lét és érvényesség kettőségét vallotta, ez pedig nem keresztény álláspont.¹⁶ Filozófiai fejlődésének harmadik korszakában eljut az abszolút érvényesség és az abszolút lét azonosításához. Mint Noszlopi írja, ezzel „maradéktalanul a keresztény világnézet talaján” (423).

„Pauler bölcselete – folytatja Noszlopi – így mindvégig legmélyebb lényegében az Abszolútum keresésének, más szóval: istenkeresésnek bizonyul. Isten örökkévalóságához azonban az igazság szeretetén át vezet az út. 'A lélek felett lebeg egy örökkévaló fény – mondja Szent Ágoston –, amely leírhatatlan. De aki az igazságot ismeri, az ismeri ezt a fényt, és aki az igazságot ismeri, az ismeri az örökkévalóságot.' (Conf. 10. 7.) Paulert is, miként Szent Ágostont – aki éppen a 'Bevezetés' legújabb kiadásának leggyakrabban említett és idézett filozófusa – az igazság vezette el a keresztény hithez, a megtestesült Igazság követéséhez és elismeréséhez. Élete itt is összhangban maradt tanításával. Földi munkálkodásának célját, az Igazság, az Abszolútum megtalálását elérve, elszóllított közölünk, ennek az Abszolútumnak a színről-színre látására” (423).

Hasonlóképpen méltatja Pauler útját az Abszolútum kiérlelt fogalmáig Halasy-Nagy József: „Az a harmadik kiadás pedig, amely csak pár hónappal a filozófus halála előtt jelent meg, *változtatásaiban* bizonyossága annak, hogy élete utolsó éveit az Istenhez, a legvégső valósághoz és minden dolgok végső okához való elérkezés töltötte el.”¹⁷

¹⁴ Pauler Ákos: Anaxagoras istenbizonyítéka. Akadémia, Budapest, 1926. Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből, II. 10.

¹⁵ Noszlopi László: Pauler Ákos bölcseletének három korszaka. Katolikus Szemle 48. köt. 1934. július. 416–424.

¹⁶ Így bírálja Pauler Szent Ágostont (!), aki az igazság (verum) és a létezés (est) azonosítását vallja: „A logikai relativizmus önellentmondása, melyet Sokrates vesz először észre, így válik Szent Ágostonnál teljesen öntudatossá. Sajnos, e mély belátást nem egyesítette a lét és érvényesség különbségének felismerésével, s ennek következtében azután a logika átcsap illetéktelenül a metafizikába.” (Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába, 78. §. Budapest, 1920. 91.); Szent Ágoston: „Deus Veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia.” (Soliloquia, I. 1. 3.) „Isten az Igazság, akiben, akitől és aki által igaz minden, ami igaz.” Szent Ágostonnak ezt az – egyébként helytelen helymegjelöléssel ellátott – mondatát idézi Pauler, s megemlíti, hogy ezt az elvet Trendelenburg nyomán logikai istenbizonyítéknak nevezhetünk.

¹⁷ Halasy-Nagy József: Pauler Ákos. Minerva, Budapest, 1933. 18. Klny. Minerva, XII. évf.

Schütz Antal S.P. pedig Pauler Abszolútum-formulájával kapcsolatban többek közt az alábbiakról számol be: „S hogy milyen vonatkozásban van a keresztény tudományos gondolattal, erre nézve legyen szabad egy személyes fordulattal válaszolnom. A boldogult Pauler ismételtén tudakolta erről a §-ról véleményemet. Mikor aztán tüzetes elmélyülés után azt mondtam neki, hogy *mindenestül bele tudnám illeszteni Dogmatikámba*,¹⁸ akkor az őt annyira jellemző előkelő bensőséges tartózkodáson keresztül is valami egészen szokatlan meleg öröm sugárzott ki szeméből. Lehetetlen volt meg nem érezni, hogy itt egy mélységes begyökérszerű szívügy áll a szinte matematikai veretű, rideg logikájú következtetések és gondolatmenetek mögött.”¹⁹ Schütz álláspontja szerint tehát a pauleri filozófia objektíve katolikus, Pauler Ákos pedig szubjektíve katolikus gondolkodó.

*

Most vessünk egy pillantást Pauler első vallásfilozófiai korszakának cikkére, az említett „Elvezet-e a világ Isten fogalmára? című 1894-es írására. Lássuk Paulernek itt kifejtett, legfontosabb megállapításait:

„Minden istenbizonyíték egy-egy isteni attributum föltalálása” (274)- „Az istenbizonyítékok a világ megértésére szükséges utak. Ismeretileg tehát méltán nevezhetjük az istenismét a világ fogalma postulatumának. Mint ily postulatum igenis magyarázhatja a világot” (274). „Nem szükséges, de nem is lehet levezetni Istenből a világot, egyszerűen azért, mert a világ előbb adatik, mint Isten, s ez utóbbi az első ismereti postulatuma. Isten fogalmára csak a világ által jutunk, s ezáltal annak relativ lényegét megismerjük, de abszolút fogalmát nem bírjuk” (275). „Hogy Istent a világ által magyarázom, az természetes, mert a világ vitt Isten fogalmára, a világ az adott. (...) Hogy a világot Isten által magyarázom, az is természetes, mert a világban levő probléma magyarázataképp vettük föl az isten-fogalmat.” (275). Pauler itt rámutat: ez nem két ismereti objektum nyérése, hanem csak egy: a világé. Végül talányosan kijelenti: „Isten a világnak reális, de nem egyúttal ránk nézve logikai priusa is; ezért nem boldogul a theocentrismus, s ezért e kérdésekre metaphysikai alapon meg nem felelhetni” (276).

A szóban forgó cikk voltaképpen bizonyos, meghatározott szempontból történt reagálás egy vitatott közleményre, nem pedig egy teljeskörűen kifejtett, saját logikájú vallásfilozófiai tanulmány. Ezért túlságosan kimerítő elemzést nem várhatunk tőle. Mindazonáltal a cikkben Pauler korai felfogásának lényeges elemeit pillanthatjuk meg. Mindenekelőtt látnivaló, hogy Pauler válasza a címben feltett kérdésre egyértelmű „igen”, tehát felfogása szerint a világ elvezet Isten fogalmára. Világos az is, hogy Pauler helyénvalónak tartja álta-

¹⁸ Vö.: Schütz Antal: Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere, I–II. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1937². 652+736 o.

¹⁹ Schütz Antal: Pauler és a keresztény bölcsélet. Pauler Ákos Emlékkönyv. Szerk.: Bencsik Béla et al. Budapest, 1934. A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, 6. Akadémia = Athenaeum, XIX. 1933. 231–239. = Uő: Őrség. Korkérdések és tájékozódások. Szent István Társulat, Budapest, 1936. 101–112. Az idézet: 106. Kiemelés: F.Z.; Pauler und die christliche Philosophie. Gedenkschrift für Ákos von Pauler. Szerk.: J. Kornis – L. Prohászka. Walter de Gruyter & Co., Berlin – Leipzig, 1936. 69–78.

lában az istenérveket, bár nem részletezi, melyekre gondol. Kiderül azonban, hogy tomita szellemben csakis a tapasztalati, a posteriori érvekről lehet szó. Úgy látszik, ekkor Paulertől teljesen távol áll az a – jellegzetesen Szent Ágostonnál található – a priori elv, amely szerint az Isten, miképpen az Igazság, bennem, emberben, a lelkemben, az elmémekben is fellelhető, megragadható. Pauler Ákos Szent Ágoston-értelmezésének alakulását a későbbiekben érintjük.²⁰

*

Ami Pauler Anaxagoras-tanulmányát illeti, ez rendkívül jelentős elemzés vallásfilozófiájának szempontjából. Hozzájárul az abszolútum fogalmának kibontásához, és értékes megfontolásokra jut az istenérvek lehetséges számára és ezek redukciójára nézve.

A mű világosan tagolt, szabatos szerkezetet mutat: I. 1. Az istenbizonyítás fogalma. 2. Minden lehető istenbizonyítás lényege. 3. A három lehető istenbizonyítás. 4. Kant felosztása. II. Anaxagoras tanítása. 5. Anaxagoras mint a rendszeres istenbizonyítás atyja. 6. Anaxagoras metaphysikája. 7. Logikai hézagok a töredékekben. III. A nusz mibenléte. 8. A magyarázat három iránya. IV. Anaxagoras istenbizonyítéka. 9. Anaxagoras gondolkodásának transzcendens iránya. 10. Az *ontológiai* bizonyíték csírája. 11. Folytatás. 12. A *kozmológiai* bizonyíték első nyomai. 13. Az *értékelméleti* bizonyíték első megjelenése. 14. Összefoglalás.

Pauler kinyilvánítja, hogy az istenbizonyítás: a relatívumból az abszolútra következtetés; ezért ez monizmusban nem, csak dualista rendszerekben lehetséges.²¹ Alapvető megfontolás, hogy nincs relativum abszolútum nélkül (1–2).

Pauler hivatkozik saját nagyfontosságú elvére, a korrelativitás elvére. Logikájában három alapelvet találunk: az azonosság, az összefüggés és az osztályozás elvét. Mindháromhoz hozzátartozik valami. E hozzátartozás a következőket jelenti: „Minden dolognak van valami végső előfeltétele, mely már más dolgot nem bír feltételül, azaz minden dolognak van oly vonása, mely már tovább nem igazolható.” Továbbá: „Mindhárom logikai alapelv közös korollariuma az a tétel, hogy minden dologhoz mint feltételezetthez [relativumhoz] valami feltétlen [absolutum] tartozik. Másszóval: nincs relativum absolutum nélkül. Ezt a correlativitas elvének nevezzük.”²²

Pauler szerint az istenbizonyíték a korrelativitás elvének ontológiai alkalmazása (3). Egyrészt Isten fogalmából nyerjük az *ontológiai* érvet, másrészt a világból a *kozmológiai* érvet.²³ Pauler harmadik esetként említi meg azt az elvet, amely szerint a létezők osztá-

²⁰ Korábban: Somos Róbert: Pauler Ákos és Szent Ágoston. In: Veres Ildikó (szerk.): Megidézett reneszánsz. Miskolci Egyetem BTK, Miskolc, 2006. 55–63.

²¹ Hasonlóképpen: „Alle Gottesbeweise streben daher auf einen Dualismus hin von Gott und Welt.” Joseph Gredt: Der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben. In: Probleme der Gotteserkenntnis. Abhandlungen. Münster in Westfalen, 1928. 116.

²² Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Budapest, 1920. 28 §. 31–32.

²³ Pauler ez utóbbival kapcsolatban a következő gondolkodókra utal: Arisztotelész, Poitiers-i Péter [Petrus Pictaviensis], Szent Viktor-i Richard [Richardus de Sancto Victore], Hales-i Sándor [Alexander

lyokba tartoznak, azaz minőségük szempontjából kategóriákba tagolódnak, s a létezők minőség szerint fokozható, relatív tulajdonsággal bírnak. Pauler jelzi, hogy ez a skolasztika *ex gradibus* (entium/rerum) módszere. Ezt az elvet meg lehet pillantani az intelligentia augustinusi szemléletében, a bonum anzelmi felfogásában. Pauler az *ex gradibus* elvet önálló bizonyításnak tekinti, míg az említett másik két elv szerinte az okság fogalmán nyugszik. (Tanulmányában Pauler ezt az elvet az *értékelméleti* bizonyíték cím alatt tárgyalja.) Pauler hozzáfűzi, hogy Kant eltér ettől a szemlélettől. Szemére veti, hogy nem számol az *ex gradibus* elvvel, ezért Kant elméletét hiányosnak minősíti.

Látnivalóan itt az istenérvek sajátos osztályozásával van dolgunk. Pauler tehát az ún. ontológiai, a kozmológiai és az ún. *ex gradibus* („értékelméleti”) érvet nevezi meg és különíti el. Ez az osztályozás megfelel Pauler rendszerének. Kant tudvalevőleg az ontológiai, a kozmológiai és az ún. fizikoteológiai érvet tárgyalta, kijelentvén, hogy több típus nem létezik (ez pedig természetesen illeszkedik Kant egész felfogásához).²⁴ Kant továbbá kozmológiai érv alatt valóban csupán a kontingencia-érvet tárgyalta, ráadásul a kozmológiai érvet tulajdonképpen visszavezethetőnek tartotta az ontológiai évről.²⁵ Tárgyilag és fogalmilag azonban a kozmológiai érvhez tartozik (vagy felfogás szerint tartozhat) hagyományosan mind az öt tamási út, tehát a mozgásból, az okságból, az esetlegességből, a fokozatíságból és a célszerűségből, illetve rendből vett érv.²⁶ Pauler eljárásának sajátossága, hogy e sorból önállóan tekintve kiemeli a fokozatíságon (értéken) alapuló érvet.

Hozzáteesszük mindehhez, hogy néhány évvel Pauler után Brandenstein Béla az ontológiai, a kozmológiai és a fizikoteológiai érv mellett az axiológiai érvet szintén külön említette, amelyet tulajdonképpen az *ex gradibus* értelmében kezelt.²⁷

*

Az istenérvek forrásával és osztályozásával kapcsolatban számos elmélet született. Úgy látjuk, a gondolkodás két irányban is jogosan jár el. Egyrészt jogosult az érvelés minél differenciáltabb lebontása, másrészt viszont jogosult minden érv redukciója, visszavezetése egyetlen szempontra is. Az érvek differenciálásának irányában mindazonáltal mindig megmarad az a priori és az a posteriori típusok kettőssége, míg a másik irányban eljuthatunk ezek egyesítéséig és egyben ahhoz a belátáshoz, hogy mindenben, illetve bármiben istenérvet lehet megpillantani.

Ez utóbbi felfogás régi képviselője Szent Ágoston, aki így nyilatkozik: „Isten létét nemcsak a Szentírás tekintélye hirdeti, hanem minden, ami körülvesz bennünket, és amihez mi magunk is tartozunk, vagyis az egész természet kinyilvánítja, hogy van hatalmas Te-

Halesius/Halensis], Aquinói Szent Tamás; s hivatkozik G. Grunwald munkájára: *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochskolastik*. Münster, 1907.

²⁴ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest, 2009³. 480.

²⁵ I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, i. m. 491.

²⁶ Aquinói Szent Tamás: *Summa Theologica*, p. I. q. 2. a. 3.

²⁷ Bárány Brandenstein Béla: *Bölcséleti alapvetés*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1935. 316.

remtője, aki ellátott minket természetes értelemmel és gondolkodással, és ezzel meglátjuk, hogy előbbre kell helyezni az élőket a nem élőknél, az érzőket az értékteleneknél, az értelmeseket a nem értelmeseknél, a halhatatlanokat a halandóknál, (...) a szépeket a csúnyáknál, a jókat a rosszaknál, a romolhatatlanokat a romlandóknál, a változatlanokat a változóknál (...). És amennyiben a Teremtőt a teremtményeknél kétségtelenül kiválóbbnak tartjuk, vallanunk kell, hogy őbenne teljes az élet, az érzés, az értelem, hogy ő nem halhat meg, nem romolhat meg és nem változhat; ő nem test, hanem a leghatalmasabb, legigazabb, legszebb, legjobb és legboldogabb szellem.”²⁸

Szent Ágoston okfejtésében megpillantjuk mind az a posteriori, mind az a priori szempontot, valamint az ex gradibus szemléletet. Másutt pedig mind a teremtésből, mind a teremtet világ szépségéből és rendjéből, nemkülönben az igazság fogalmából, valamint a boldogság elvéből egyaránt eljut Istenhez. Itt egy egységes felfogásról, a lét egységes szemléletéről van szó, arról, amit a XX. századi gondolkodásban transzcendentális iránynak nevezünk.

*

Visszatérve Paulerre és Anaxagorasra: Pauler úgy látja, Anaxagorasz az első, akinél istenbizonyításról beszélhetünk (6)²⁹, s jelzi, hogy Anaxagoraszt ebből a szempontból még senki nem méltatta (7). Pauler ezután megvizsgálja a nusz („világész”) elvének szerepét Anaxagorasz filozófiájában, s áttekinti az erre vonatkozó értelmezéseket. Az egyik felfogás (Burnet) szerint az elv anyagi természetű; egy másik felfogás (Zeller) szerint az elvben a természet és a szellem szétválása nem teljes; egy harmadik felfogás szerint (Hegel) az elv teljesen szellemi természetű. Pauler Anaxagorasz gondolkodásának transzcendens irányát emeli ki, amely az érzékiből a nem érzéki felé tart.

Vizsgálódásának célját Pauler így határozza meg: „Megkíséreljük annak kimutatását, hogy ama spekuláció, mely által a nusz létének felvetésére jut, mindhárom lehető istenbizonyítás logikai csíráját egyaránt magába foglalja” (15). Pauler meglátása szerint tehát az ontológiai, a kozmológiai és az ex gradibus elv nyomai egyaránt megpillanthatók Anaxagorasz megfogalmazásaiban, aki a nuszt az anyag korrelátumaként tekinti.

Pauler szerint Anaxagorasz a nusz mibenlétét annak saját fogalmából fejti ki. A töredékek alapján Pauler az elvet a legtisztábbként, nem kevertként, a leghatalmasabbként, mindentudóként, abszolút intelligenciaként, első mozgatóként, a világfolyamat indítójaként jellemzi.

Pauler szerint Anaxagorasz a nuszt az emberi ész mintájára gondolta el, felfogásában a nusz a rendező elv szerepét tölti be. Szeretnénk itt utalni Steiger Kornélra, aki hasonló véleményt formált. Steiger szerint Anaxagorasz azt sugallja, hogy „az egyedi emberi ész

²⁸ Szent Ágoston: A Szentháromságról, XV. 4. 6.

²⁹ Tudomásunk szerint az első kifejezett istenbizonyítás (a mozgásból vett érv) Platónnál található: Törvények, X. könyv, 892 d – 899 d.

része a kozmikus Észnek” (172). További állítása szerint pedig Anaxagorasznál „a jelenségek egyidejűleg fizikai entitások és a kozmikus Ész gondolatai” (160), illetve „azok az elemi összetevők, amelyekre egy jelenség fölbontható, nem a dolgoknak mint dolgoknak a részei, hanem a kozmikus Észnek az eredeti keverékbe belehelyezett gondolatai” (176).³⁰

Pauler Anaxagorasz-interpretációjáról szólva még egy kérdést szeretnénk érinteni. Azzal kapcsolatban, hogy Pauler a három istenérvet (ontológiai, kozmológiai, ex gradibus) összeegyezteti a három logikai alapelvvel (azonosság, összefüggés, osztályozás), Somos Róbert megjegyzi: „Talán épp e túlzó szisztematizálás miatt voltaképpen hiányzik Pauler áttekintéséből több más istenbizonyítás, például a *consensus gentium*on alapuló sztoikus és epikureus felfogás vagy éppen Pascal argumentuma.”³¹

Valóban, számos antik és újkori istenérv kívül esik a vizsgálódás keretein. Én most csak a *consensus gentium* elvét szeretném érinteni. Az ezzel kapcsolatos kritika véleményem szerint részben helytelen, részben azonban helyes.

Pauler a „Bevezetés a filozófiába” 249. §-ában a következőket írja: „Semmi sem azért önértékű tehát, mert létezik, hanem azért, mert megfelel az értékeszmének. Ez a legmélyebb alapja annak, hogy nem lehet valamely gondolat igazságát azzal indokolni, hogy azt tényleg[esen] sok ember vallja: az igazságot nem lehet szavazattal eldönteni. Sőt még az sem tesz valamely gondolatot igazzá, ha annak felmerülését olyannak mutatjuk ki, mely az ember pszichikai szerkezetéből szükségképpen fakad, épp mert az ember lelki alkata is lehet bizonyos körülmények között olyan, mely téves gondolatokat termel. Ezért mitsem bizonyít valamely meggyőződés igazsága mellett a '*consensus gentium*', vagyis az a körülmény, hogy minden nép minden korban valamit igaznak tartott.”

Ugyanígy beszél Pauler az etika és az esztétika értékeiről is, majd megállapítja: „Mind-ezt úgy fejezhetjük ki, hogy az értékesség független a léttől. Nem azért igaz, jó vagy szép valami, mert létezik oly valóság (gondolati élmény, cselekedet, alkotás), mely igaz, jó és szép, hanem azért mondhatunk némely valóságot igaznak, jónak és szépnek, mert megfelel az igaz, a jó, a szép értékeszmének. Érték és lét között tehát nem az a viszony áll fenn, hogy az érték előfeltétele a lét, hanem megfordítva: az érték előfeltétele az értékes létezőnek. És ez áll kivétel nélkül minden létezőre, tehát az ontológiai abszolútumra (162. §.) is: nem azért igaz valamely tétel, mert az istenség gondolja, hanem azért gondolja az istenség, mert igaz. Ugyanez áll a jóra és szépre: ezek is fölötte (ἐπέκεινα) állanak minden létnek – így az abszolútum is ezekhez alkalmazkodva gondol, tesz és szemlél abszolút értékű dolgokat. (...) Az értéknek, vagyis az értékeszmének a léttől való függetlensége már abból is következik, hogy az értékesség köre tágabb, mint a létezőé: nemlétező dolog is lehet értékes, például az eszmény. Viszont nem minden, ami értékes, létezik is egyúttal: az emberek

³⁰ Steiger Kornél: Anaxagorasz-interpretációk. In: Uő: Tanulmányok az antik görög filozófiáról. Gondolat, Budapest, 2010. 160–177. Eredetileg: In: Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.): Bölcsélet és analízis. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest, 2003. 203–218.; ld. még: Flaisz Endre: Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták koráig. Józsefvárosi Műhely Kiadó, Budapest, 2007. 29. skk.

³¹ Somos Róbert: Pauler Ákos. Budapest, 1999. i. m. 181.

nem gondolhatnak végig minden igazságot, nem realizálhatnak cselekvéseikkel minden jót s nem adhatnak vissza alkotásaikkal minden szépséget.”³²

Az itt kifejtett felfogás: platonizmus. Lét és érték/értvényesség elkülönítéséről, kettős felfogásáról van szó, amelyet – mint fentebb idéztük – Noszlopi László is bírált, Pauler Ákos pedig épp ebből a nézőpontból bírálta Szent Ágostont, aki a kettő egységét hirdette. Pauler ugyanakkor teljesen magáénak érzi Szent Ágoston tételét: „Primum enim verum est”³³, amelyet a Bevezetés a filozófiába harmadik kiadásának mottójaként is, valamint Pauler sírján is olvashatunk.

Közbevetőleg jelezzük, hogy az idős Pauler Ákos külön is méltatta Szent Ágoston alakját. Szent Ágoston 430. évi haláláról 1930-ban világszerte megemlékeztek. A Magyar Filozófiai Társaság Szent Ágoston-emlékünnepeén Pauler Ákos tartotta az elnöki megnyitót. Beszéde „Szent Ágoston és a modern gondolat” címmel az Athenaeum következő évi év-folyamában jelent meg. Beszédében Pauler az egyéniség nézőpontját emelte ki Szent Ágoston szellemében, érzékeltette Ágoston széleskörű, mélyreható, sok kapcsolódást mutató és máig terjedő hatását, s végül megnyitóját ezekkel a – tárgyunk szempontjából is – érdekes szavakkal zárta:

„Szent Ágoston tanítása a küszködő és vergődő emberi lélek megújulásának örök forrása. Mert tudatára ébreszt annak, hogy lelkünk nemcsak relatív és mulandó tapasztalati tartalmakkal, de magával az Abszolutummal jut közvetlen érintkezésbe az örök igazság s a végtelen szeretet élményében. Ennyiben Szent Ágoston az emberiség egyik legnagyobb tanítómestere, akit időnként elfeledhetünk, de akihez újból és újból vissza fogunk térni.”³⁴

Az előbbiekre visszatérve: az mindenesetre világos és érthető, hogy az előbb jelzett platonista nézőpontból a consensus gentium teljesen elfogadhatatlan szempont általában is, közelebről pedig nem érv Isten léte mellett. Következésképpen Paulertől egyáltalán nem lehet várni, hogy bármiben is a consensus gentium elvére hivatkozzék.

A felvetésben azonban egy másik probléma is meghúzódik, amelyet nem szabad nem tudomásul venni, hanem ellenkezőleg, kitüntetett szempontként kell, hogy érvényesüljön a vizsgálódásban. Ez pedig a lét transzcendentalitásának kérdése. Itt szeretnénk utalni a neotomizmus transzcendentális irányzatának felfogására.

Karl Rahner „Az Ige hallgatója” című művében ezt írja: „Omne ens est verum. A megismerhetőség minden egyes létező transzcendentális határozománya. A transzcendentalitást először is a kategorialitás meghatározásának skolasztikus értelmében gondoljuk, itt pedig kivált abban az értelemben, hogy a megismerhetőség nem mintegy kívülről járult a léthez, vagy magához a létezőhöz képest annak nem csupán külsőséges viszonya a megismeréshez, amely esetlegesen tudja az illető létezőt megragadni, hanem azt állítjuk, hogy a megismerhetőség belsőleg és eleve magából a létezőből fakadóan hozzátartozik annak lényegi

³² Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Pantheon, Budapest, 1920. 295–296.

³³ Augustinus: De immortalitate animae, XII. 19.

³⁴ Pauler Ákos: Szent Ágoston és a modern gondolat. Athenaeum, 1931. XVII. köt., 1–3. füzet, 5.

*alkatához.*³⁵ Mestere, Joseph Maréchal pedig már 1917-ben, „A metafizika kiindulópontja” első fogalmazványának első lapján ezt írta: „A metafizika az Abszolútum emberi tudománya. Közvetlenül kifejezi, hogy az Abszolútum megragadta értelmünket. Ez a megragadás nem valami kívülről elviselt iga, hanem belső életelv.”³⁶

Amikor tehát a lét transzcendentalitásának kérdéséről van szó, akkor csak részben az emberi értelem megismerő képességéről, részben azonban magának a létnek az önfeltáró természetéről van szó. Nem arról van tehát szó, hogy az élő emberi nemzedék többségének felfogása irreleváns lehet, hanem arról, hogy abban a lét transzcendentalitásának bizonyos módja nyilvánul meg, amelyet föl kell tární. S ha a létet és az értéket/igazságot nem különállónak, hanem egybeesőnek fogjuk fel, akkor a lét transzcendentalitása miatt egy felfogás valamilyen értelemben mindenképpen rendelkezik az igazság mozzanatával, amellyel ezért számolni kell.

Függelék

Pauler Ákos: Az Abszolútum

(Részletek)

A korrelativitás elvének értelmében nincs relativum abszolútum nélkül. Innen van, hogy nem tudunk megismerni anélkül, hogy ne vennők fel valami végső Abszolútumnak létét, amely már független lévén minden más dologtól, önmagában megáll. Hiszen ha valaki mindent csak relatívnak mond, épp a relatív dolgok, például a tények vagy a jelenségek összességét vallja ily végső Abszolútumnak, mely önmagában, minden mástól függetlenül fennáll. Ezért nem volt, s a jövőben sem léphet fel oly filozófiai rendszer, mely ne venne fel valamiféle végső, függetlenül megálló Abszolútumot, nevezze azt bár Istennek, anyagnak, erőnek vagy szellemnek, vagy ’tények összességének’, mint a pozitivizmus s általában az empirizmus teszi. Gondolkodni már annyit tesz, mint valami Abszolútum létre építeni. A mi reduktív nyomozásunk is végül ily Abszolútum felvételére, mint minden valóság végső preszuppozíciójára vezet. Legközelebbi feladatunk épp annak a kifejtése, hogy mit állapíthatunk meg erről az Abszolútumról, kiindulva abból a megismerésből, hogy az épp abszolút s mint ilyen, a relatív dolgok végső előfeltétele. Hogy az Abszolútum létezik, az tehát kétségtelen. Hiszen már akkor elismerjük ezt, midőn relativumokat állapítunk meg, mert evvel burkoltan már feltettük valami Abszolútum létét, melyhez viszonyítva minősíthetünk minden egyebet épp relatívnak. Ennyiben az Abszolútum létét lehetetlen tagadnia annak, ki a maga megállapításait végiggondolja. Mindenekelőtt evidens, hogy az Abszolútum csak egy lehet. Ha ugyanis egynél több Abszolútum léteznék, ezek egymást

³⁵ Karl Rahner: Az Ige hallgatója. Gondolat, Budapest, 1991. 50.; ld. még: Karl Rahner: A hit alapjai. Szent István Társulat, Budapest, 1983. „Isten megismerése” c. fejezet: 68–88.

³⁶ Idézi: Szabó Ferenc: Karl Rahner. Róma, 1981. 15. (A. Hayen: J. Maréchal. In: *Mélanges J. Maréchal*, I. 7.)

korlátoznák, az összefüggés elvénél fogva viszony állana fenn közöttük, s ennyiben az egyik Abszolútum jelentése függene a másik Abszolútum jelentésétől. Más szóval: ha egy-nél több Abszolútum léteznék, ezek egyike sem volna valódi Abszolútum, hanem mindkettő relativumot képviselne.

Már ebből következik, hogy az Abszolútum nem lehet azonos a világgal. A világ ugyanis több szubsztanciából áll, tehát pluralisztikus szerkezetű. Az 'egy' nem lehet azonos a 'több'-el s így az Abszolútum s a szubsztanciák összessége: a világ két különböző dolog, ahogy a kör és a négyszög sem lehet azonos. Minden monizmus tehát, mely a világ és az Abszolútum azonosságát hirdeti, csak az alapfogalmak, a relativum és az Abszolútum fogalmainak homályosságán épül fel. Nem a monizmus, hanem az ösdualizmus minden mélyebb metafizika alaptanítása. Annál is inkább, mert a valóság minden ízében relatív: hiszen láttuk, hogy valóságosnak lenni annyi, mint kölcsönhatások tüzeiben állani, azaz mindannak, ami valóságos, vannak létfeltételei, melyek tőle függetlenek. Valóságosnak lenni, azaz a világhoz tartozni, annyit tesz, mint mindenképpen relatívnak lenni. Relatívum (Világ) és Abszolútum tehát éppúgy két különböző dolog, mint kör és háromszög. Evvel azután burkoltan azt is elismertük, hogy az Abszolútum feltétlenül egyszerű, azaz oszthatatlan. Mindaz, ami összetett s ami bármily értelemben is osztható, az függ valóságos vagy lehető alkotórészeitől, tehát már ipso facto relatív. Evvel már az is ki van mondva, hogy az Abszolútum nem lehet anyagi lény (test): hiszen a test épp kiterjedésénél fogva mindig osztható.

Kétségtelen továbbá, hogy az Abszolútum kívül áll minden keletkezésen és elmúláson: örök. Hiszen mindannak, ami létezik, állandó abszolút és végső előfeltétele lévén, túl kell lennie minden keletkezésen és elmúláson. Az Abszolútum ugyanis szükségképpen változatlan is: ami változik, az már feltételeknek van alávetve. Hiszen a változás törekvések és lehetőségek megvalósulása: s így feltesz keletkezést és elmúlást. Ha ez utóbbról sem lehet szó az Abszolútumnál, az előbbi sem állíthatjuk róla. Mi is gátolhatná az Abszolútumot abban, hogy lényege (formája) öröktől fogva meg ne legyen valósulva? Hiszen épp feltétlenségénél fogva nem függ mástól, épp ezért benne gátlásról, fejlődésről sem lehet szó. Ami abszolút, abban lehetőség és valóság, lényeg és lét öröktől fogva azonosak: ezért az Abszolútum tiszta forma, amelyben 'matériának' nincs helye. Épp ezért létének tartama időtlen, helyesebben időfölötti. Már abból következik ez, hogy az Abszolútum feltétlenül szükségképpen: ám ami időbeli, az változó, ami változó, az nem minden ízében szükségképpen, különben léte, módja nem mutatna kihagyásokat. Mert az Abszolútum feltétlenül független, azért abszolúte szabad. Az okság elve s az annak nyomában járó megkötöttség annál kevésbé tehető fel a föltétlen lényben, mert e princípiumnak csak relativumok, függő dolgok körében, a változó valóság síkján van értelme s így az örökkévalóságra nem alkalmazható. (...)

Az Abszolútumról nyilván csak annyit tudhatunk, ami épp abból következik, hogy Abszolútum. Egyébként kétségtelen, s a valóság kategóriái – például szubsztancia – reája nem alkalmazhatók (...). Természetszerűleg túl van mindazon kategóriákon, amelyek a valóság osztályai, hisz ezek relativumok klassziszai; és túl van minden sajátos létmódon is

(valóság, érvényesség stb.). Ám ismerünk mi oly tárgyakat is, amelyek nem a valóság részei, de előfeltételei. Ilyen az igazság s az érték: ezek autonóm formáiban abszolút mozzanatok ismertünk fel, amidőn beláttuk, hogy igazság és érték végső előfeltevések. Az igazságok és az értékek világát tehát joggal tekintjük az Abszolútum aspektusainak: azaz oly ismereti tartalmaknak, melyekben az Abszolútum a mi korlátolt megismerésünk számára is, ha nem is teljesen, de töredékszerűen ismeretessé válik. Bármennyire is túl van ugyanis az Abszolútum mindazon kategóriákon, melyekkel a relativumokat megragadhatjuk, teljesen ismeretlen a számunkra mégsem lehet. Mert ha az volna, a relativum nem is mutathatna az Abszolútumra, amint ez pedig a korrelativitás tétele értelmében megtörténik. Azt a körülményt, hogy a relativumból az Abszolútumra következtethetünk, amennyiben azt a relativum ismerete már megengedi – *analogia entis*nek nevezzük a skolasztikusok kifejezése szerint. Ily analógiás megismeréssel állíthatjuk, hogy az Abszolútum függetlensége és teremtő működése mindenhatóságot jelent, s így csak a feltétlen lénytől várhatjuk a valóság minden fájdalmas konfliktusának végső megoldását: ő a világ megváltója, nemcsak teremtője. Hasonlóképpen analógiás úton fejezhetjük ki az Abszolútum viszonyát teremtményeihez mindentudásnak, mert hiszen a meghatározótól nem lehet idegen az, amit meghatároz: a valóságra vonatkozó igazságok rendszere. Ugyanezen alapon az Abszolútumot minden érték foglalatának, azaz végtelen tökéletesnek is kell mondanunk: nem lehet lénytől idegen az értékek ama világa, melyet meghatároz. Mindez azt teszi, hogy analógiás értelemben az Abszolútumot személyes, szellemi s végtelen tökéletes lénynak kell tartanunk, mert csak a valóságban észlelt 'szellemiség' keretében tulajdoníthatunk tudást és önértéket valamely lénynak. Ily lénnyhez való viszonyunk csak a szeretet és vágy lehet, bármily öntudatlanul is lépjen az fel az emberi lélekben. Élni valóban annyit tesz, mint – bármily öntudatlanul is –, de mindennekeftt szeretni az Abszolútumot, mint minden érték foglalatát, vágyódni utána s tőle várni végső megváltásunkat. (...) (Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. 3. kiad. 168. §. Danubia, Budapest, 1933. 164–167.)

Irodalom

Pauler Ákos vallásfilozófiai vonatkozású művei

Elvezet-e a világ Isten fogalmára? Bölcséleti Folyóirat, 1894. 273–276.; A világnézet tanítása. Magyar Paedagogia, 1909. 201–213, 273–278.; Vallásbölcséleti prop(a)edeutika. Tíz előadás. H.n. 1912. dec. 45 pp. ELTE Könyvtár Kézirattára, F 134/10.; Leibniz metafizikája. Leibniz-émlékkönyv. Franklin, Budapest, 1917. 9–40.; A keletkezés és elmúlás problémájáról. Athenaeum, 1918. 123–135, 189–203.; Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Pantheon, Budapest, 1920. 1921. Danubia, 1933. 1942. 1943.; Anaxagoras istenbizonyítéka. Akadémia, Budapest, 1926. Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből, II. 10.; Aristoteles theismusa. Religio, 1926. 28–36.; Prohászka Ottokár utolsó gondolatai. Napkelet, 1927. X. köt. 481–483.; Szent Ágoston és a modern gondolat. Elnöki megnyitó a Magyar

Filozófiai Társaság Szent Ágoston-émlékünnepén. Athenaeum, 1931. 1–5.; Hegel: Religionsphilosophie. ELTE KK, F 134/3.; Pázmány Péter: De coelo. Felolvasás. H.n. 1927. ELTE KK, F 134/15.



Benozzo Gozzoli: Aquinói Szent Tamás megdicsőülése.
Szent Tamás mellett balról Arisztotelész, jobbról Platón (1471)
Louvre, Párizs

Pauler Ákos vallásfilozófiájáról

Schütz Antal: Pauler és a keresztény bölcselet. Pauler Ákos Emlékkönyv. Budapest, 1934. A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, 6. Akadémia = Athenaeum, XIX. 1933. 231–239. = Uő.: Őrség. Korkérdések és tájékozódások. Szent István Társulat, Budapest, 1936. 101–112.; Pauler und die christliche Philosophie. Gedenkschrift für Ákos von Pauler. Szerk.: J. Kornis – L. Prohászka. Walter de Gruyter & Co., Berlin – Leipzig, 1936. 69–78.; A legnagyobb magyar bölcsele. Pauler és a keresztény bölcselet. Kézirat, 7 p. ELTE KK, F 134/22/XXV.; Csurgai Márta: Pauler Ákos bölcseletének Isten-tana. Bp. 1940. Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem philosophiai semináriumából, 35.; Somos Róbert: Pauler Ákos élete és filozófiája. Paulus Hungarus – Kairosz, Bp. 1999. 92–97.; 180–182., Somos Róbert: Pauler Ákos katolicizmusa. Távlatok, 52. 2001. 284–293.; Somos Róbert: Filozófia és teológia viszonya Pauler Ákosnál. Korunk, 2000/12.; Somos Róbert: Teológiai motívumok Pauler Ákos bölcseletében. In: Fehér M. István – Veres Ildikó (szerk.): Filozófia és teológia a magyar eszmetörténetben. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2003. 397–405.; Somos Róbert: Pauler Ákos és Szent Ágoston. In: Veres Ildikó (szerk.): Megidézett reneszánsz. Miskolci Egyetem BTK, Miskolc, 2006. 55–63.; Somos Róbert: Patrisztikus örökség Pauler Ákos filozófiájában. In: Bugár M. István – Pesthy Mónika (szerk.): Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: Kulturális diverzitás és antropológia. Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság III–IV. konferenciáinak előadásaiból. Szent István Társulat, Budapest, 2010. 309–316.; Brandenstein Béla: Pauler Ákos és az abszolútum bölcselete. Napkelet, 1933. 554–557.; Kornis Gyula: Magyar filozófusok. Tanulmányok. Franklin, Budapest, 1930. Új magyar filozófiai rendszer. Pauler Ákos filozófiája (1922) c. fejezet, 66–143.



„Ha szomjúság van, akkor víz is van.”

Weissmahr Béla theodíceájának helye a magyar katolikus gondolkodásában¹

Emerich Coreth S.J. (1919–2006), a nagy neotomista gondolkodó, az „Isten a filozófiai gondolkodásban” című művében a jelenkori keresztény filozófia képviselőit tárgyalva beszél a filozófia istentannak azokról a művelőiről, akik korunk problémafelvetéseiből indulnak ki, s ezek között úgy említi meg Weissmahr Béla S.J. (1929–2005) nevét, mint a „szisztematikus és spekulatív érvmegalapozás mesterét”.²

Weissmahr Béla, a XX. századi magyar filozófia kiemelkedő alakja, a legfontosabb témákkal foglalkozik, ami csak elképzelhető. Hiszen mi lehetne alapvetőbb és komolyabb, mint az általános *lételmélet* és a *filozófiai istentan*, tehát a Világra és Istenre, s hozzáteszem, közben az Embernek e kettőre vonatkozó viszonyára irányuló kérdéskörök? Weissmahr Béla a tradicionális felfogásra támaszkodik, amikor utal a régi meggyőződésre, „amely szerint az általános lételmélet és az abszolútumról való tan *ugyanazon* tudományhoz tartozik.”³

Jelen előadásommal először is Weissmahr Béla egyik jeles mondatának nyomába kívánok eredni, amely szerintem világosan és képszerűen kifejezi felfogásának *központi* elvét, amely a feltétlen valóságra irányul. Ezt az érzékletes mondatot érzésem szerint szállóige-ként kellene útjára bocsátani. A mondat így hangzik: „Ha szomjúság van, akkor víz is van.” A mondat a „Filozófiai istentan” című művében olvasható,⁴ s mondhatni, transzcendentális theodíceának lehetne nevezni és tekinteni. Az előadásban először igyekszem a szükséges mértékben rekonstruálni Weissmahr Béla felfogását az istenérvek problémájáról, s igyekszem bemutatni, hogy metafizikai és transzcendentális alapon e felfogás túllép az istenérvek hagyományos a priori – a posteriori tárgyalásán.

Szoktunk emlegetni a vallásfilozófiában *istenérvet*, *istenbizonyítást*, *istenigazolást*. Kimerítő meghatározás helyett most inkább csak vázlatosan jelzem, milyen lehetséges értelemben használom e kifejezéseket a következőkben. Ezek között vehetjük úgy, hogy az erős kifejezés a) az *istenbizonyítás*, amely kényszerítő erőt feltételezne Isten léteire vonat-

¹ Előadásként elhangzott: „A szellem valósága. Emlékkonferencia Weissmahr Béla jezsuita filozófus munkásságáról” című rendezvényen. Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2012. május 17. Megjelent: „Ha szomjúság van, akkor víz is van.” Weissmahr Béla theodíceája és ennek helye a magyar katolikus gondolkodásban. In: Szombath Attila – Petres Lúcia (szerk.): Metafizika Magyarországon. Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről. L'Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2015. 101–115.

² Emerich Coreth: Isten a filozófia gondolkodásban. Kairosz, Budapest, 2004. 283. (Kohlhammer, Stuttgart, 2001.)

³ Weissmahr Béla: Ontológia. Mérleg – Távlatok, Bécs – Budapest – München, 1992. 10.

⁴ Weissmahr Béla: Filozófiai istentan. Mérleg – Távlatok, Bécs – Budapest – München, 1996. 48.

kozólag. Hozzáteszem, Weissmahr Béla egyrészt mást nevez bizonyításon, másrészt vitatja a kényszerítő mivoltot. Az egyes b) *istenérvek* megannyi értelmi megfontolás és lépés az értelem számára, hogy Isten létének hitéhez közelítsen. c) Az *istenigazolás*, hagyományosan a leibnizi theodícea, az ókortól napjainkig mindenekelőtt a rossz dimenzióját, mozzanatát tartalmazó világ mint teremtes értelmezését jelenti. Ez utóbbi szélesebb értelemben is vehető, így kiegészülhet, összeolvadhat istenérvekkel (például a fokozatiság elvével).

Az előttem szólók ezeket a fogalmakat már többször érintették vagy körüljárták. Az én törekvésem ezek után kettős: egyrészt szeretném vázlatosan rekonstruálni Weissmahr Béla istenigazolásának szellemét, másrészt szeretném bemutatni e szemlélet helyét a XX. századi magyar katolikus gondolkodásban, e kor legfontosabb alakjainak megemlékezésével.

1. Weissmahr Béla theodíceájának lényege

Elsősorban a kiérlelt művet, az előbb idézett „Filozófiai Istentan”-t tartom szem előtt, ezen kívül néhány további tanulmányára⁵ támaszkodom, részben pedig a „A szellem valósága” című könyvére, főleg, ami a retorzív argumentáció és a transzcendentális analízis hasonlóságát illeti.⁶

Az istentannal foglalkozó mű csomópontjai mostani szempontunkból nézve: Weissmahr először a „Feltétlen” fogalmával foglalkozik, majd bizonyos istenérveket tekint át. Weissmahr ugyanakkor kerüli az „istenérv” kifejezést, inkább körülírja az egyes szempontokat, megfontolásokat. Ezt követi az ateizmus vizsgálata, Isten mivoltának kérdése, végül a rossz problémájának értelmezése.

Ami az istenérveket illeti – hogy mégis így emlegessük őket –, Weissmahr öt ilyen elemet: megnevezésük pontosan a következő: 1. „Az élete értelmét kereső ember.” 2. „Az erkölcsiség feltétlen követelménye előtt álló ember.” 3. „Az esetlegességükről tanúságot tevő létezők végső alapját kereső ember.” 4. „A fejlődő világ titkát megérteni akaró ember.” Végül külön hozzátéve 5. „Az úgynevezett ontológiai istenérv.” Az 1. a teleológiai érv, a 2. a morális érv, a 3. a kontingencia-érv, a 4. az evolúciós érv, az 5. elnevezése szerint is az ontológiai érv. Weissmahr az első kettőt antropológiainak (belső tapasztalás), a 3–4-et kozmológiainak (világ megértése) nevezi (41). A bemutatás jellegzetessége: 1) Mindegyik megnevezésben az *ember* szerepel; ez a lét transzcendentalitására mutat; 2) Mindegyikben érvényesíti a *retorzió* elvét; 3) Szakít a hagyományos istenérv-beosztással; 4) Az érvek kö-

⁵ A mai tomizmus vezető iránya: a transzcendentális módszer. Mérleg, 1969. 63–82.; Filozófiai megjegyzések az igazság isteni voltáról. Szolgálat, 1989/1. 5–12.; Hit és tudomány a katolikus teológia szemszögéből. Magyar Tudomány, 1999. 514–526.; Fides et Ratio. Egy metafizikus töprengései. Mérleg, 39. 2003. 167–200. Az említett írások mind megjelentek a következő kötetben: Weissmahr Béla: Az emberi lét értelme. Metafizikai értekezések. Szerk.: Szombath Attila. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012. 79–100.; 161–171.; 304–327.; 275–290.

⁶ Weissmahr Béla: A szellem valósága. Filozófiai útmutatás. Ford.: Szombath Attila. Kairosz Kiadó, Budapest, 2009. 233. skk.

zös nevezőre kerülnek, *eggyé* válik a szemlélet. A fejtegetés hihetetlenül szabatos, és minden esetben a Feltétlen fogalmához jut!

Természetesen itt nem követhetjük nyomon részletesen és egyenként ezeket a levezetéseket. Két megállapítását azonban szeretném felidézni, mégpedig az 1. és a 3. esetre vonatkozó lényegi megfogalmazását:

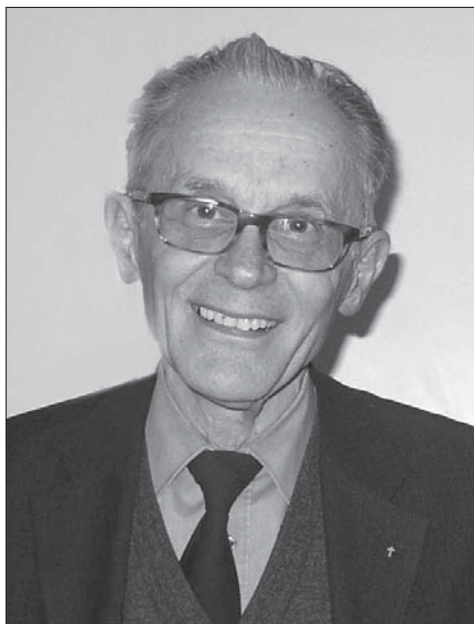
„Mivel az ember minden tétével, ha akarja, ha nem, tanúságot tesz amellett, hogy életének értelme van, tulajdonképpen kikerülhetetlenül elismer egy végső valóságot, mely életének értelmet ad” (47)

„Az esetlegességet mint olyat, az esetlegességet mint a világot alkotó létezők léthatározmányát tulajdonképpen azáltal ismerjük fel, hogy a világ dolgainak említett általános, mindenütt megmutatkozó tulajdonságait, anélkül hogy erre kifejezetten gondolnánk, azaz spontán módon, már valamiképpen összevetettük, összehasonlítottuk a feltétlen valóság létének tényéből következő, azaz szükségszerű tulajdonságaival” (62).

Ami pedig az ontológiai istenérvet illeti, Weissmahr rámutat: Kant szerint az ontológia a lehetséges létezőnek mint olyannak a tudománya. Weissmahr az ontológiának ezzel a felfogásával nem ért egyet, s a maga részéről – nagyon helyesen – „úgynevezett” ontológiai istenérvet emleget. Az elv szabatos vizsgálata, elemzése után rátér a következőkre:

„Ahhoz, hogy valamit el tudjak gondolni, meg kellett tapasztalnom az alapjait, az egyes elemeit. Aminek a tapasztalatban semmiféle alapja sincsen, az el sem gondolható” (89). A feltétlennek, az abszolútumnak a fogalmát vizsgálja, s megállapítja, hogy az „szokatlan, minden mástól különböző fogalom” (90). A feltétlennel nem mint körülhatárolt tárggyal találkozunk. „Ellenben állandóan minden tapasztalatunk kapcsán belép tapasztalatunkba. Nem kifejezetten, hanem transzcendentális tapasztalatként vagy háttéri tapasztalatként mindenkor adva van számunkra”. (90) Végeredményben „az anzelmi istenérv (ellentétben azzal, amit általában állítani szoktak) a tapasztalaton alapszik”. S Weissmahr leszögezi: „Helytálló istenérvet fogalmaz meg” (90).⁷

Ebbe a logikába illeszkedik a theodícea kérdésének kezelése is. Weissmahr rávilágít: „Aki az Isten jóságát vagy teljhatalmát, sőt a létét is tagadja azért, mivel megtapasztalta a



Weissmahr Béla

⁷ Ld. még: Dér Katalin: Ontológiai istenérv? In: Canterbury Szent Anzelm: Monologion. Proslogion. MTA Filozófiai Intézet, Budapest, 1991. 261–277.; Turay Alfréd: Az ontológiai istenérv. In: Köszöntő Nyíri Tamás 70. születésnapjára. Magánkiadás, Budapest, 1990. 431–439.

rosszat, ezáltal tulajdonképpen követeli, és ennek következtében alapjában véve állítja, hogy az életnek, a világnak és a létnek értelme kell, hogy legyen. Csak a lét értelmessége feltétlen követelményének legalábbis háttéri, fogalmilag nem szükségszerűen tudatosított elismerése teszi az embert képessé arra, hogy a rosszat mint olyat egyáltalán felismerhesse, illetve hogy a megélt értelmetlenség, a rossz ellen feltétlenül tiltakozzék” (148).

Boethius „A filozófia vigasztalása” című könyvében két kérdést együtt szerepeltetett: „Ha van Isten, honnan a rossz? S honnan a jó, ha nincs?”⁸ Az egyiket – „Ha van Isten, honnan a rossz?” – szoktuk hallani. A másikat – „Ha nincs Isten, honnan a jó?” – nem szoktuk hallani.

Weissmahr a problémát az előbb megismert logikát követve így világítja meg: „Aki felteszi a kérdést, hogy miért van a világban rossz, és azon az alapon, hogy van, elutasítja Istent, az voltaképpen Istenhez fellebbez. Öntudatlanul is egy Istenre utaló gondolatmenet csücskébe kapaszkodik. Ha ugyanis nincs Isten, akkor teljesen értelmetlen kérdés, hogy miért van a rossz (...) Aki a rosszat értelmetlennek állítja, az megköveteli a világ értelmességét. Aki megköveteli a világ értelmességét, az Isten létét követeli meg.”⁹

Amikor Weissmahr Béla bemutatja a transzcendentális módszert mint a korabeli tomizmus vezető irányzatát, rámutat arra, hogyan közelíti meg ez a szemléletmód az istenbizonyítás kérdését. Mindenekelőtt hangsúlyozza, hogy ez a fajta bizonyítás nem hasonlítható össze egy tudományos, például matematikai levezetéssel, amelynek során a korábbiakhoz képest többet tudunk meg.

„Ezzel szemben – írja Weissmahr – a transzcendentális filozófia rámutat arra, hogy az úgynevezett ’istenbizonyítás’ nem akar olyan ismeretet közölni, amely által valamilyen számunkra teljesen ismeretlen, eddig még semmiféle formában meg nem tapasztalt és ennek következtében számunkra semleges tárgyról szerzünk tudomást. Az ’istenbizonyítás’ a transzcendentális szemlélet szerint elő akarja idézni annak tudatos felismerését, hogy az ember mint értelmes cselekvő személy kikerülhetetlenül és mindig is tud Istenről, függetlenül attól, hogy Istennek nevezi-e őt vagy valami másnak, hogy reflektál-e rá, hogy elismeri-e ezt az ismeretet vagy sem. Ebből adódik az ’istenbizonyítás’ különleges volta, magától értetődősége, de nehézségei is. Azt kell ugyanis tematikussá tenni, fogalmilag kifejezve (ennek következtében kikerülhetetlenül egyoldalúan és tökéletlenül) kifejteni, ami az embert személyileg érintő, minden felismerésében és döntésében mint e személyes felismerés és döntés végső alapja már mindig is jelen van, de csak a háttérben, mint az ember saját értelmes és szabad létének feltétlen feltétele és mégis attól különböző alapja.”¹⁰ Meg kell fontolnunk, hogy mivel a háttértapasztalat megvan, ezért ez kényszerítő erővel rendelkezik.

Mind az öt említett szempont, azaz úgynevezett istenérv, valamint a theodícea, a rossz problémája a Feltétlenre utal; mindezek transzcendentális szelleműek és tartalmúak, így végső soron eggyé olvadnak, s a retorzió elvével tulajdonképpen kényszerítő erejűvé válnak.

⁸ Boethius: *De consolacione philosophiae*, I. 4. 105–106.: „Si quidem Deus est, unde mala? Bona vero unde, si non est?”; *A filozófia vigasztalása*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 16.

⁹ Zimányi Ágnes: *A Vigília beszélgetése Weissmahr Bélával*. Vigília, 2002/4.

¹⁰ Weissmahr: *A mai tomizmus vezető iránya: A transzcendentális módszer*. Mérleg, 1969. In: Weissmahr, 2012. i. m. 99–100.

Az istenérvek hagyományos formái nem rendelkeznek kényszerítő erővel, a retorzió elve ellenben, például a rossz számonkérésének cáfolatán keresztül a Feltétlenhez jutás a legnagyobb mértékben kényszerítő erővel rendelkezik. Ebben áll Weissmahr Béla szemlélete.

Itt kell még megemlítenünk, hogy Weissmahr címben szereplő mondatának az első megfontolásban van a helye. A mondat az emberi élet értelmére kérdez, de tulajdonképpen egyetemes elvet tartalmaz. Figyelemre méltóak a mondat újszövetségi vonatkozásai, amelyek azonban külön tanulmányt igényelnének. A legfőbb helyek: Mt 5,6: „Boldogok, akik szomjúhozzák az igazságot”; Jn 6,35: „Aki bennem hisz, nem szomjazik soha”; 1 Kor 4,11: „Mindmáig éhezünk és szomjúhozunk”; Jel 7,16: „Nem éheznek és nem szomjaznak többé”. Eme újszövetségi helyek meghatározott ívet rajzolnak, ugyanakkor e megállapítások, utalva a különbségre, a hiányra, a fokozatiságra, a végesre, a korlátoltra mint evilági ságra eleve az Abszolútra utalnak.

2. A keresztény szemlélet: Szent Ágoston

Weissmahr Béla „A szellem valósága” című könyve elejére tűzte Szent Ágoston híres mondatait: „Ne kívülre menj, térj vissza magadba, a benső emberben lakozik az igazság. S ha változandó természetedre lelsz, haladd meg önmagadat! De emlékezz, hogy mikor magad meghaladod, gondolkodó lelkedet haladd meg. Innen törekedj oda, ahonnan az ész fénye maga támad.”¹¹

Az istenbizonyítás terén szokás Szent Ágostonnak az igazság, a boldogság, az erkölcs és a szépség fogalmaiból vett érveit emlegetni. Ezek közül Weissmahr főként az igazság és a boldogság fogalmát tartja szem előtt, idézési szándéka pedig a transzcendentalitásra utalás.

Először is szeretnénk megjegyezni, hogy itt egy érdekes konstellációról van szó. A keresztény bölcsélet történetét patrisztikára, skolasztikára és újkori keresztény filozófiára szoktuk osztani. Nagy általánosságban a patrisztikát platonizáló szelleműnek tekintjük, amelynek latin ágán kiemelkedő jelentőségre tett szert Szent Ágoston; a skolasztikát pedig Aquinói Szent Tamás arisztotelianus alapokra helyezte. A neotomizmus régi korszaka eme utóbbi hagyományhoz kapcsolódik, újabb korszaka, a transzcendentális neotomizmus viszont, jezsuita gondolkodóival, a régi augusztiniánus hagyományok felé nyitja ki gondolkodását. Úgy tűnik tehát, hogy – az augusztinizmus hagyományos vetületei mellett – létezik egy *transzcendentális augusztinizmus* is, amely helyet talált a *transzcendentális neotomizmusban*. (Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás viszonya: különbsége, ellentéte, eltérése, hasonlósága és megegyezése eleve régi nagy téma a keresztény gondolkodásban, csakúgy, mint még korábban Platón és Arisztotelész alapvető viszonya.)

Szent Ágostonról szólva két értelmezésre szeretnék kitérni, az egyikre inkább csak utalni. Az előbbiekhöz kapcsolódva részben Alfred Schöpfung (1938–) német filozófusról, würzburgi professzorról van szó, aki „Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin” című

¹¹ Augustinus: De vera religione 39,72. Weissmahr, 2009. i. m. 11.

értekezésével Münchenben doktorált, s azóta széleskörű munkásságot fejtett ki. Schöpf érdeme, hogy „Augustinus” című monográfiájában beható figyelmet fordított az augusztinizmus, a bensőségesség és a transzcendentálfilozófia összefüggéseire.¹²

A másik Michele Federico Sciacca (1908–1975), aki az olasz neoaugusztinizmus legjellegzetesebb képviselője, a genovai egyetem professzora, a genovai Filozófiai Intézet vezetője volt.¹³ Sciacca a maga bölcséletét az „integralitás filozófiájának” nevezi. Szent Ágostonnak az Istenhez vezető gondolati útjai közül Sciacca mindenekelőtt az igazságon keresztüli istenértét méltányolja.

Sciacca magyarázatában az igazság szükségszerű, abszolút és örök, amit csak egy, a véges emberi szellemtől különböző, ugyancsak szükségszerű, abszolút és örök Szellem, Gondolat, Értelem, azaz Isten képes elgondolni, amelynek örök tárgya az igazság, s amely maga az igazság, mivel az isteni szellemben a gondolat és ennek tárgya azonos. Röviden, s némileg leegyszerűsítve így választható fel Sciacca nevezetes istenbizonyítása az igazságon keresztül („La prova di Dio dalla verità”), amelyet saját szavaival a következőképpen foglal össze:

„A szellem/értelem (ente intelligente) átérzi a szükségszerű, változatlan és abszolút igazságot. A kontingens és véges szellem az érzékelés adta dolgokból nem képes sem megteremteni, sem elérni az általa átértett igazságot. Tehát létezik a magábavett, szükségszerű, változatlan és abszolút igazság, amely nem más, mint Isten. Avagy még kifejezettebb augusztiniánus megfogalmazásban: Semmi nincs az emberben, ami szellemünknel felsőbb (superiore) lenne. De a szellem átérzi a változatlan és abszolút igazságokat, amelyek az ő számára fensőbbek. Tehát létezik a változatlan, abszolút és transzcendens igazság, amely nem más, mint Isten.”¹⁴

Magánál Szent Ágostonnál azt látjuk, hogy nála nincs kitüntetett istenért, hanem minden, amit csak megfontolhat az ember, az Istenre utal. Szent Ágoston „A Szentháromságról” című művében ezt írja: „Isten létét nemcsak a Szentírás tekintélye hirdeti, hanem minden, ami körülvesz bennünket, és amihez mi magunk is tartozunk, vagyis az egész természet kinyilvánítja, hogy van hatalmas Teremtője, aki ellátott minket természetes értelemmel és gondolkodással, és ezzel meglátjuk, hogy előbbre kell helyezni az élőket a nem élőknél, az érzőket az értékteleneknél, az értelmeseket a nem értelmeseknél, a halhatatlanokat a halandóknál, a hatalmasokat a gyengéknél, az igazakat a bűnösöknél, a szépeket a csúnyáknál, a jókat a rosszaknál, a romolhatatlanokat a romlandóknál, a változatlanokat a változóknál, a láthatatlanokat a láthatóknál, a testetleneket a testieknél, a boldogokat a szerencsétleneknél. És amennyiben a Teremtőt a teremtményeknél kétségtelenül kiválónak tartjuk, vallanunk kell, hogy őbenne teljes az élet, az érzés, az értelem, hogy ő

¹² Alfred Schöpf: Augustinus. Verlag Karl Alber, Freiburg – München, 1970. 9. skk.

¹³ Sciaccáról bővebben ld.: Frenyó Zoltán: Történelem és metafizika. M. F. Sciacca augusztinizmusa. Világosság, 1982/5. 279–287.; Geschichte und Metaphysik. Doxa 12. 1987. 80–101.

¹⁴ M. F. Sciacca: Filosofia e Metafisica, 2. köt. Opere Complete, 14. köt. Marzorati, Milano, 1962. (Brescia, 1950.¹) 131.; A „prova”-ra nézve ld.: A. R. Caponigri: The proof for the existence of God „from Truth” in the philosophy of M. F. Sciacca. Studi in onore di M. F. Sciacca. A cura di M. T. Antonelli – M. Schiavone. Marzorati, Milano, 1959. 53–78. Magánál Szent Ágostonnál az igazságból kiinduló, Isten létezésére vonatkozó érvelésre ld. pl.: De libero arbitrio, II. könyv, passim.

nem halhat meg, nem romolhat meg és nem változhat; ő nem test, hanem a leghatalmasabb, legigazabb, legszebb, legjobb és legboldogabb szellem.”¹⁵

Szent Ágostonnál látnivalóan e rövid szakaszban egységben van mindaz, ami később mint úgynevezett istenérvek különfutnak – a kozmológia, értelem, antropológia, morál, igazság, esztétikum, kontingencia, fokozatiság, feltétlen terén.

A keresztény hívő számára minden, külső és belső, Istenre utal. Ezek a tetszés szerint felsorolható szempontok, találomra kiválasztható, meghatározott szám nélküli, de logikailag adott témákat érintő esetek a különböző istenérvek. A keresztény gondolkodás ezeket kialakítja, gyarapítja, felsorolja, számon tartja. Kant ezeket – kritikai filozófiája szellemében – helytelenül – háromra redukálja, miközben csoportjaik az a priori és az a posteriori fogalmain keresztül élesen (élesebben, mint korábban) két részre szakadnak. Kant azután az a priori érvet elveti, az a posteriori érveket pedig eldönthetetlennek, illetve megismerhetetlennek nyilvánítja, illetve csak posztulálja. A transzcendentális neotomizmus eredményei alapján, Maréchal és Rahner nyomán pedig *Weissmahr Béla az istenbizonyítás logikájának ismét megteremti az egységét, – a filozófia történetének sajátos fordulataként – éppen a transzcendentális megismerés szellemében*, s eggyé oldja fel az a priori – a posteriori kettősséget. Weissmahr felfogásában egyesül Szent Ágoston, Aquinói Szent Tamás és Kant – utóbbiban természetesen nem az agnoszticizmus és szubjektivizmus, hanem a transzcendentális szemlélet, a megismerés lehetőségi feltételeire irányuló figyelem, ami már egyébként Platónnál megvan a Nap-hasonlatban. Az ember így ismét – kívülre és belülre tekintve – eljut Istenhez, ráadásul Weissmahr nagyszerű tanával, *a retorzió elvével* az értelem számára *meglehetősen kényszerítő erővel*.

3. Istenbizonyítás a XX. századi magyar katolikus gondolkodásban

Anélkül, hogy itt a kor magyar katolikus gondolkodásának bármilyen általános jellemzését adhatnám,¹⁶ a következőkben a jelentősebb gondolkodók vonatkozó munkáinak és tanainak rövid ismertetésére és méltatására szorítkozom.

Prohászka Ottokár a neoskolasztika századfordulós szellemének kiváló képviselője, ugyanakkor a hazai keresztényszocializmus és az életfilozófia nagyhatású alakja volt. Skolasztikus képzettség és életfilozófiai szellemiség Prohászka munkásságának jellegzetes

¹⁵ Augustinus: De Trinitate, XV. 4. 6. A kiemelt rész: „Neque enim divinorum Librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum Conditorem.”

¹⁶ Általános áttekintésként ld.: Frenyó Zoltán: A magyar filozófia a XX. században. In: Kollega Tarsoly István (szerk.): Magyarország a XX. században. 5. köt. Babits Kiadó, Szekszárd, 2000. 13–37. = Frenyó Zoltán: Filozófiai kultúra. Válogatott írások. Tinta, Budapest, 2008. 17–46.

kettőssége.¹⁷ Érdeemes lehet megfontolni e kettősséget a kibontakozó transzcendentálfilozófia szempontjából. Az előd, Rousselot¹⁸ hatását Prohászka teljesen lehetetlenné teszi a modernista válság, az index (1911)¹⁹ és a háború. Prohászka Kant-kritikája a hagyományos nyomvonalon halad.²⁰ Maréchal nagy művének 1. kötete 1922-ben, legfontosabb, 5. kötete 1926-ban jelenik meg, egy évvel Prohászka halála előtt.²¹ Prohászka érdeklődése az index után további teológiai-filozófiai elemzések helyett kultúrfilozófiai, keresztényszocialista, végül, a 20-as években misztikus irányban haladnak és teljeseznek ki. Az említett kettősséget és a keresztény gondolkodásban az ő koráig nehezen összeegyeztethető egyéb elemeket Prohászka élete utolsó periódusában a misztika síkján, annak magasára emelkedve foglalta egységbe (a tomizmus autentikus misztikájáról szól Horváth Sándor is²²). Ha a transzcendentálfilozófia korábban kibontakozik, Prohászka annak bizonyos mértékig feltehetően híve lett volna, s azt mint a fent említett tényezők szintézisét üdvözölte volna. (A jezsuita szellemmel egyébként ifjúkora óta rokonszenvezett.) Így, enélkül és ez előtt, Prohászka vonatkozó művei részben a hagyományos skolasztika szellemében fogantak, részben viszont mégis rendkívüli újszerűségükkel és bátorságukkal tűntek föl. „Isten és világ” (1892) című művében²³ a kozmológiai és a teleológiai érvet, „Föld és ég” (1902) című kétkötetes művében²⁴ éppenséggel az evolúciós érvet taglalja. Hittudományi dolgozataiban nem szerepel ilyen témájú tanulmánya.²⁵ Az evolúció értelmezése Prohászkanál azonban rendkívüli jelentőségű és korát messze, szinte egy évszázaddal megelőző tett. „Föld és ég” című munkájának XVII. fejezete, amely az „Ember és evolúció” címet viseli, a mű 1912-es 4. kiadásából kényszerűen hiányzik.

Kiss János, korának nagyhatású alakja, „Isten megismerése a látható világból” (1909) és „Az okságról és az oksági elvről” (1909) című műveivel a neoskolasztika hagyományos álláspontját képviselte. Hasonló szellemben foglalkozott Platz Bonifác a teremtés és a ter-

¹⁷ Ld.: Frenyó Zoltán: Kortársunk, Prohászka Ottokár. In: Uő (szerk.): Prohászka Ottokár: Modern pünkösd. Tinta, Budapest, 2005.

¹⁸ Pierre Rousselot S.J.: L'intellectualisme de Saint Thomas. Paris, 1908.

¹⁹ Frenyó Zoltán: Élő kereszténység. Prohászka Ottokár indexre került művei. Kairosz, Budapest, 1998.; Frenyó Zoltán: Prohászka Ottokár index-ügye egy évszázad távlatából. In: Mózes Gergely (szerk.): Prohászka-tanulmányok, 2009–2012. A Székesfehérvári Egyházmegye Prohászka-konferenciáinak előadásai. Székesfehérvári Püspöki és Székeskáptalani Levéltár, Székesfehérvár, 2012. 142–152. = Valóság, 2012/1. 56–62.

²⁰ S. Szabó Péter: Az evangélium és a munka. Prohászka Ottokár társadalomfilozófiai munkássága. Ma Kiadó, Székesfehérvár, 1998. 99–113.; ld. még: Erdey Ferenc: Kant valláserkölcsei világnézete. Szent István Társulat, Budapest, 1929.

²¹ Joseph Maréchal S.J.: Le point de départ de la métaphysique. Cahier V. Le thomisme devant la philosophie critique. Alcan, Paris, 1926.

²² Horváth Sándor: Intuición és átélés. In: Uő: Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál. Szent István Társulat, Budapest, 1944. 118.

²³ Prohászka Ottokár: Isten és a világ. Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái (=POÖM). Szerk.: Schütz Antal. 1. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1927.

²⁴ Prohászka Ottokár: Föld és ég, 1–2. POÖM 3–4. Szent István Társulat, Budapest, 1927.

²⁵ Prohászka Ottokár: Hit és ész. Hitvédelmi dolgozatok. POÖM 15. Szent István Társulat, Budapest, 1928.

mészettudomány, *Trikál József* az evolúciókritika kérdéseivel. Szintén a vallás és a természettudomány problémái alkotják *Kozári Gyula* munkásságának egyik fontos részét. Idevágó művei: Az átöröklés problémája (1894), Comte, a pozitivizmus és az evolúció (1905), A fejlődés és a leszármazás elmélete (1907).

Pauler Ákos filozófiájában általában három korszakot vagy még többet is meg szoktak különböztetni egymástól. Ami kifejezetten Pauler Ákos vallásfilozófiai munkásságát²⁶ illeti, ezen a téren három korszakot különíthetünk el. Pauler vallásfilozófiai szemléletének korai szakaszát a hagyományos skolasztikus-tomista felfogás jelenti. Ennek dokumentuma az „Elvezet-e a világ Isten fogalmára?” című tanulmánya.²⁷ A második szakasz Pauler pozitívista korszaka, amidőn a vallást mint szubjektív emberi jelenséget szemléli. Ezt tanúsítja „Vallásbölcseleti propedeutika” című, tíz darabból álló egyetemi előadássorozatának kézirata 1912-ből.²⁸ A harmadik szakasz Pauler saját rendszerével függ össze, de annak nem egyszerűen megjelenése, hanem megérlelődése az, amelynek autentikus vallásfilozófiai relevanciája van. Közelebbről ez az Abszolútum problémájának elmélyülését jelenti Pauler gondolkodásában, ahogyan azt a „Bevezetés a filozófiába” című alapvető művének 1920-as első kiadásától 1933-as harmadik kiadásáig nyomon kísérhetjük a mű 168. és 169. §-aiban.²⁹ Ehhez az utolsó korszakhoz tartozik Paulernek egy roppant eredeti és értékes tanulmánya, amely Anaxagorasz filozófiáját elemzi; ebben Pauler egy teljes körű istenbizonyítást lát érvényesülni.³⁰ Pauler számára, a korrelativitás pauleri logikai elve³¹ értelmében, az istenbizonyítás a relatívumból az abszolútumra való következtetés.

Horváth Sándor O.P. hatalmas latin, olasz és német nyelvű monográfiáival korának elismert Tamás-szakértője, a hazai tomizmus vezető alakja volt.³² Nagy fontosságú a tomizmus tulajdonfelfogásáról írott könyve,³³ két évvel a Quadragesimo Anno kezdetű enciklika előtt (amely hasonló tanítást hirdetett, vagyis a tulajdon egyszerre egyéni jogát és közösségi kötelezettségét vallotta). A klasszikus neotomizmus szellemében írta meg a tomista istenfogalomról szóló műveit.³⁴ Aquinói Szent Tamás világnézetéről írott könyvében, amikor az ismeretelmélet kérdéseit tárgyalva összeveti Tamás és Kant eszméit, s

²⁶ Csurgai Márta: Pauler Ákos bölcseletének Isten-tana. Budapest, 1940. Dolgozatok a Pázmány Péter Tudományegyetem philosophiai semináriumából, 35.

²⁷ Pauler Ákos: Elvezet-e a világ Isten fogalmára? Bölcseleti Folyóirat, 1894. 273–276.

²⁸ Pauler Ákos: Vallásbölcseleti propedeutika. Tíz előadás. H.n. 1912. dec. 45 oldal. ELTE Könyvtár Kézirattára, F 134/10.

²⁹ Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Pantheon, Budapest, 1920¹; 1921²; Danubia, Budapest, 1933³.

³⁰ Pauler Ákos: Anaxagorasz istenbizonyítéka. Akadémia, Budapest, 1926. Értekezések a philosophiai és társadalmi tudományok köréből, II. 10.

³¹ Pauler Ákos: Bevezetés a filozófiába. Pantheon, Budapest, 1920. 28 §. 31–32.

³² Műveinek bibliográfiája: Dabóci Mária – Fila Béla – Fila Lajos (szerk.): Horváth Sándor O.P. Emlékkönyv. Szent István Társulat, Budapest, 1985.; Horváth Sándor emléke. Vigilia 49, 1984/8.; Kuminetz Géza: A jogrend filozófiai megalapozása Horváth Sándor O.P. műveiben. Jel, Veszprém, 2000.; Zemplén György: Horváth Sándor emlékezete. Vigilia, 1957/4. (sept.)

³³ Alexander Horváth O.P.: Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin. Ulrich Moser Verlag, Graz, 1929.

³⁴ Der thomistische Gottesbegriff. Freiburg, 1941.; Studien zum Gottesbegriff. Freiburg, 1954.

elemzi a kanti problémákat, megállapítja: „Mindezekre a kérdésekre Szent Tamás tökéletesen kielégítő feleletet adott”³⁵ (115).

Schütz Antal S.P. alapvető művekkel járult hozzá a XX. századi magyar filozófiai kultúrához. Talán legtöbbet használt könyve „A bölcselet elemei” című szabatos összefoglalása, amelyben természetesen külön foglalkozik Isten fogalmával és bizonyításával.³⁶ Istennek a történelemből kiolvasható létét és gondviselését mutatja be „Isten a történelemben” című munkája.³⁷ Egészen pazar mű „Az istenbizonyítás logikája” című könyve, amely 160 oldalon, mesteri elrendezéssel, szabatos tagolással mutatja be gazdag anyagát, amelyet az évezredek felhalmoztak.³⁸ Foglalkozott Pauler Ákos filozófiájának keresztény mibenlétével.³⁹ Nagy rendszerező készségét érvényesítette Prohászka Ottokár műveinek 25 kötetes kiadásában,⁴⁰ nemkülönben pedig Dogmatikájának két hatalmas kötetében.⁴¹

Schütz „A bölcselet elemei” című művének 52. §-ában foglalkozik az Abszolútum fogalmával, 73. §-ában pedig az Isten fogalmával. A kettőt azonosítja, s megállapítja: „Megmutattuk, hogy azok a következtetések, melyek általában kivisznek a tapasztalati világból a metafizikum világába, nyomós logikával elvezetnek az Abszolútumhoz is. Azután részletesen igazoltuk, hogy az ontologiai, nomologiai és teleologiai következtetés a tapasztalati világban észlelhető létről, törvényszerűségről és célosságról elvezet a magától-való Lét, az abszolút Értelem és Akarat megismerésére. és ez a metafizikai Abszolútum egyúttal az értékek teljes valósága: Isten. Ezek a gondolatmenetek tehát istenbizonyítékok is.”⁴²

Jánosi József S.J. „A szellem”⁴³ című munkáját Weissmahnak „A szellem valósága” című művével érdekes lenne összehasonlítani, de az előbbi nem érinti a transzcendentális irány alakjait és elveit, hanem főként Nikolai Hartmannal foglalkozik kritikai szellemenben, s az újabb német szellemfenomenológia és metafizika kérdéskörében mozog. A transzcendentális neotomizmus későbbi, „Bölcselet és valóság” című könyvében sem szerepel.⁴⁴ Itt említjük meg Kühár Flóris „A vallásbölcselet fő kérdései” című összefoglaló könyvét is.⁴⁵

³⁵ Horváth Sándor O.P.: Aquinói Szent Tamás világnézete. Szent István Társulat, Budapest, 1924. 115.

³⁶ Schütz Antal S.P.: A bölcselet elemei. Szent István Társulat, Budapest, 1940.² 450–459.

³⁷ Schütz Antal S.P.: Isten a történelemben. Szent István Társulat, Budapest, 1943.

³⁸ Schütz Antal S.P.: Az istenbizonyítás logikája. Klny. Hittudományi Folyóirat, 1913. Stephaneum, Budapest, 1913.

³⁹ Schütz Antal: Pauler és a keresztény bölcselet. Pauler Ákos Emlékkönyv. Budapest, 1934. A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára, 6. Akadémia = Athenaeum, XIX. 1933. 231–239. = Uő: Őrség. Korkérdések és tájékozódások. Szent István Társulat, Budapest, 1936. 101–112.; Pauler und die christliche Philosophie. Gedenkschrift für Ákos von Pauler. Szerk.: J. Kornis – L. Prohászka. Walter de Gruyter & Co., Berlin – Leipzig, 1936. 69–78.; Schütz Antal: A legnagyobb magyar bölcselelő. Pauler és a keresztény bölcselet. Kézirat, 7 p. ELTE KK, F 134/22/XXV.

⁴⁰ Prohászka Ottokár Összegyűjtött Munkái. 1–25. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1928–1929.

⁴¹ Schütz Antal: Dogmatika. A katolikus hitigazságok rendszere. 1–2. köt. Szent István Társulat, Budapest, 1937.² 736+652 o.

⁴² Schütz A.: A bölcselet elemei, i. m. 451.

⁴³ Jánosi József S.J.: A szellem. A szellemi lét főbb jelenségei és metafizikája. Budapest. 1935.

⁴⁴ Jánosi József S.J.: Bölcselet és valóság. Budapest, 1940.

⁴⁵ Kühár Flóris: A vallásbölcselet fő kérdései. Szent István Társulat, Budapest, 1930.

Brandenstein Béla „Bölcséleti alapvetés” című hatalmas (546 oldalas) művében foglalkozik az istenbizonyítás problémájával.⁴⁶ Brandenstein kinyilvánítja: „Isten az egész világi valóságból, a valóság minden oldalából megismerhető” (314). Nagy fontosságú elv, amit az ontológiai istenérvvvel kapcsolatban kijelent: „Ámde hogy mi ez a legtökéletesebb valóság, azaz éppen Isten mivolta, azt eredetileg nem tudjuk és belőle nem indulhatunk ki, viszont a legtökéletesebb valóságról való eszménk egymagában nem elegendő” (315). Ebből arra következtet: „A bennünk lévő isteneszme tehát maga még nem igazolja, hogy egyáltalában lehet és van legtökéletesebb önálló valóság” (315).⁴⁷

Brandenstein sorra veszi a kozmológiai (esetlegességi) és az fizikoteológiai (rendezettségi) érveket. Számára úgy tűnik, ezek az érvek sem külön-külön, sem együttvéve nem látszanak elég bizonyító erejűeknek, mindazonáltal Kant kritikáját helytelennek ítéli: „A kozmológiai érv semmiképpen sem megy vissza az ontológiára, inkább fordítva” (316). Brandenstein még az axiológiai érvet (a létfokozatok, értékek alapján történő érvelést) tekinti a leginkább bizonyító erejűnek. Ezek igazságmagvai azonban szerinte a változás és ok alapján elgondolt érvekhez járulnak hozzá kiegészítésként (316).

Brandenstein vallásfilozófiáját elemezve Mezei Balázs kiemeli az ontológiai istenérv problémáját,⁴⁸ s Brandensteinnek „A lét forrásai” című művére⁴⁹ hivatkozva így idézi föl az ontológiai istenérv nehézségét: a problémát az jelenti, hogy „a számunkra nem adott Isten lényegéből nem indulhatunk ki”. Ebből látszik: „Az ontológiai érv nem teljes: hiszen csupán a világi valóságból indul ki, vagyis saját, Istenre vonatkozó gondolatomból, a legtökéletesebb lény bennem meglévő fogalmából.” Brandenstein felfogása szerint az ontológiai és a kozmológiai-fizikoteológiai érvek viszonya végeredményben abban áll, hogy az ontológiai érv szorul rá a tapasztalati érvekre, amelyek azonban önmagukban is elégségesek, s föltételezik a változatlant.

Turay Alfréd a transzcendentális neotomizmus képviselője. Témánkra vonatkozó munkái: „Istent kereső filozófusok” című kötete⁵⁰, valamint „Az ontológiai istenérv” című tanulmánya⁵¹. Turay nagy fontosságú könyve a *háttéri vagy transzcendentális tapasztalat* fogalmának leírásával kezdődik. „Háttéri vagy transzcendentális tapasztalatnak azt a tényt nevezzük, hogy a tárgyiasító ismeret és akarás közvetítésével az ember mindig tud

⁴⁶ Báró Brandenstein Béla: *Bölcséleti alapvetés*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1935. 5. rész: Valóságtan – metafizika. F.: Isten és a teremtettség: 99–106. pont. 100. pont: Az istenbizonyítékok kérdése: 314–316.

⁴⁷ Megjegyzendő, a szóban forgó probléma érintkezik azzal a szemponttal, amelyet még annak idején a jénai ateizmus-vitához kapcsolódva mint az antropomorfizmus problémáját Fichte fogalmazott meg „Az isteni világkormányzásba vetett hitünk alapjairól” című írásában: „(...) véges, hozzátok hasonló lénnyé teszitek, s nem Istent gondoltátok el.” J. G. Fichtes Werke. Berlin, 1845–1846. V. 187.; Vö.: Nyíri T.: *A filozófiai gondolkodás fejlődése*. Budapest, 1977². 356.

⁴⁸ Mezei Balázs: *Vallásfilozófiai kérdésfeltevések Báró Brandenstein Béla filozófiájában*. In: Veres Ildikó (szerk.): *Brandenstein Béla Emlékkönyv*. Miskolc, 2002. 64–72.; különösen 69–70.

⁴⁹ Báró Brandenstein Béla: *A lét forrásai*. Szent István Társulat, Budapest, 1940.

⁵⁰ Turay Alfréd: *Istent kereső filozófusok*. Szent István Társulat, Budapest, 1990.

⁵¹ Turay Alfréd: *Az ontológiai istenérv*. In: Köszöntő Nyíri Tamás 70. születésnapjára. Budapest, 1990. 431–439.

tiszta énjéről és arról a titokzatos valóságégeszről, amely e tiszta én korlátlan horizontjában jelentkezik” (7). „Minthogy jó okunk van annak feltételezésére, hogy a háttéri tapasztalat végső fokon mindig Istenre irányul (...), a filozófiai istentant a transzcendentális tapasztalat értelmezésének kell tekintenünk” (9). „A teodícea nem olyan ismeretet közöl, amely korábban ismeretlen és éppen ezért talán közömbös tárgyat tár fel előttünk, hanem azt akarja tudatosítani az emberben, hogy háttéri tapasztalata révén mindig és elkerülhetetlenül kapcsolatban van Istennel (...). Amikor a teodícea Istenről beszél, tulajdonképpen nem tesz mást, mint utólagosan nevet ad a háttéri tapasztalat tartalmának” (9).

A könyv 1) Isten létével, 2) Isten mibenlétével foglalkozik. Isten létével kapcsolatban a szerző lényegében véve az *istenérveket* veszi sorra, a következőképpen: 1. ontológiai, 2. a mozgásból vett, 3. a létesítő okokból vett, 4. az esetlegességből vett, 5. a tökéletességi fokokból vett, 6. a célirányosságból vett érv. A 7. az emberi szellem végtelenre irányultságát tárgyalja, az utolsó, 8. pedig az erkölcsi érvet veszi szemügyre. A 2–6. látnivalóan a tamási 5 út. Ami a 7. érvet, a szellem dinamizmusából vett érvet illeti, Turay – a többihez hasonlóan – áttekinti eme érv történetét, kijelenti, hogy az Aquinói Szent Tamás rendszerében fogalmazódik meg a legvilágosabban (103), majd rámutat: „A szellem dinamizmusából vett istenérvet manapság *transzcendentálfilozófiai érvnek* szokták nevezni, mert nem a tárgyi világból kiindulva következett ennek végső alapjára, hanem a tudatos emberi tevékenység lehetőségi feltételeit keresve jut el Istenhez” (103). Az érv hatástörténetét tárgyalva Turay sorra veszi az újkori filozófusokat, Blondelt, Maréchalt, Jasperst, Marcelt és Rahnert. Turay Alfréd könyve a transzcendentális neotomizmus fontos hazai állomása.

Idézzük fel magát *Karl Rahnert*, aki „Az Ige hallgatója” című művében ezt írja: „Omne ens est verum. A megismerhetőség minden egyes létező transzcendentális határozmánya. A transzcendentalitást először is a kategorialitás meghatározásának skolasztikus értelmében gondoljuk, itt pedig kivált abban az értelemben, hogy a megismerhetőség nem mintegy kívülről járult a léthez, vagy magához a létezőhöz képest annak nem csupán külsőséges viszonya a megismeréshez, amely esetlegesen tudja az illető létezőt megragadni, hanem azt állítjuk, hogy a megismerhetőség belsőleg és eleve magából a létezőből fakadóan hozzátartozik annak lényegi alkatához.”⁵²

Mestere, *Joseph Maréchal* pedig már 1917-ben, „A metafizika kiindulópontja” első fogalmazványának első lapján ezt írta: „A metafizika az Abszolútum emberi tudománya. Közvetlenül kifejezi, hogy az Abszolútum megragadta értelmünket. Ez a megragadás nem valami kívülről elviselt iga, hanem belső életelv.”⁵³ Maréchal hosszan taglalja a szellem dinamizmusát, nyugtalanságát, túlhaladó jellegét.⁵⁴ Hozzáteesszük: adódik az összevetés

⁵² Karl Rahner: *Az Ige hallgatója*. Gondolat, Budapest, 1991. 50.; ld. még: Karl Rahner: *A hit alapjai*. Szent István Társulat, Budapest, 1983. „Isten megismerése” c. fejezet: 68–88.; Czákó István: *A szabad Ismeretlen. A természetes istenismeret problematikája Karl Rahner és Søren Kierkegaard valláskonceptiójában*. In: *In memoriam Karl Rahner*. Vigilia Kiadó, Budapest, 2006. 112–129.

⁵³ Idézi: Szabó Ferenc: *Karl Rahner*. Róma, 1981. 15. (A. Hayen: J. Maréchal. In: *Mélanges J. Maréchal*, I. 7.)

⁵⁴ Vö.: Szabó F. i. m. 34–35.

lehetősége Szent Ágostonnal, aki a „cor inquietum”-ról, a nyugtalan szívről beszél, amíg meg nem nyugszik Istenben.⁵⁵ Itt ismét felvillan a transzcendentális Szent Ágoston képe.

Nyíri Tamás Rahner nyomán fejtette ki munkásságát, amely antropológiai, egzisztenciális irányultságú, de fejtegetéseiben az istenbizonyítás transzcendentális szempontja kifejezetten nem érvényesül.⁵⁶ Kiemeljük azonban Nyíri Tamás filozófiatörténetét, amelynek megjelentetésével szerzője annak idején – a könyv bizonyos kompromisszumos gyengeségei ellenére – nagy szolgálatokat tett a hazai filozófiai kultúra elmélyítése érdekében. Nyíri művének – egyebek mellett – nagy érdeme, hogy elsőként szentel bő terjedelmet a transzcendentális módszer taglásának, Maréchal és Rahner bemutatásának.⁵⁷

Bolberitz Pál művei összességükben a keresztény filozófia, teológia, világnézet egészét átfogják, s vallásfilozófiai művei a diszciplína tematikájának és irányzatainak egészéről adnak áttekintést.⁵⁸ „A keresztény bölcsélet alapjai” című 682 oldalas összegző művében⁵⁹ több helyen beszél kiegyensúlyozott és leíró módon a transzcendentális irányzat képviselőiről és kérdéseiről. Tárgyalja a lét transzcendentális tulajdonságait (35), a tapasztalás fokozatait (48), az abszolút létre irányuló következtetést (78), Maréchal, Rahner, Co-reth tanait (124), az istenbizonyítás helyzetét a Kant utáni irányzatokban (126).

Molnár Tamás metafizikai-ontológiai kérdéseket nem vizsgált; „A gondolkodás archetípusai” című művének ilyen fogantatású első fejezeteiben beszél az „eredeti elvéről”⁶⁰. Írt azonban számos vallásfilozófiai művet.⁶¹ Ezek viszont kultúrfilozófiai, eszmetörténeti-tipológiai, ideológiakritikai munkák, tehát nem magára az abszolútumra, a megmutatkozó létre s a nyitott emberre, hanem a vallási eszmék és istenfogalmak társadalmi-politikai szerepére irányulnak.

Szabó Ferenc S.J. több munkájában részletesen tárgyalja Karl Rahner szemléletét és méltatja gondolatvilágát.⁶² Rahner-monográfiájában Szabó Ferenc megemlíti Weissmahr Bélát is, akivel kapcsolatban kijelenti: „Weissmahr lényegében az újtomizmus vezető irányát, nevezetesen Rahnert követi a transzcendentális módszer alkalmazásában” (43). A birtokomban lévő antikvár-példányban itt egy bejegyzés olvasható: „Álnok becsapás a

⁵⁵ Szent Ágoston: Vallomások I. 1.

⁵⁶ Nyíri Tamás: A keresztény ember küldetése a világban. Szent István Társulat, Budapest, 1968. 147. sk.; Az ember a világban. Szent István Társulat, Budapest, 1981.

⁵⁷ Nyíri Tamás: A filozófiai gondolkodás fejlődése (1973¹). Szent István Társulat, Budapest, 1977². 532–544.

⁵⁸ Bolberitz Pál: Isten – Ember – Vallás – a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében. Ecclesia, Budapest, 1981.; Isten a filozófiában. Pázmány Péter Hittudományi Akadémia, Budapest, 1991.

⁵⁹ Bolberitz Pál: A keresztény bölcsélet alapjai. Jel, Budapest, 2002.

⁶⁰ Molnár Tamás: A gondolkodás archetípusai (1995). Kairosz, Budapest, 2001.

⁶¹ Molnár Tamás: Filozófusok istene (1973). Európa, Budapest, 1996.; Teisták és ateisták. A hitetlenség tipológiája (1980). Európa, Budapest, 2002.; Keresztény humanizmus (1978). Kairosz, Budapest, 2007.; Bennünk lakik-e az Isten? Kairosz, Budapest, é. n.; A beszélő Isten. Kairosz, Budapest, é. n.; Az Egyház, évszázadok záradoka (1990). Szent István Társulat, Budapest, 1997.; Századvégi mérleg. Kairosz, Budapest, 1999.; A pogány kísértés (1987). Kairosz, Budapest, 2000.

⁶² Szabó Ferenc: Karl Rahner. Róma, 1981.; Keresztény gondolkodók a XX. században. Agapé, Szeged–Budapest, 2004. 449–494.

név-használat!!” Ez a széljegyzet érzékeltetheti, hogy azok a gondolkodóink és filozófiai-teológiai íróink, akik a neotomizmus transzcendentális irányzatával léptek föl és igyekeztek azt érvényesíteni, olyan szellemi légkörben alkottak, amelyben nem minden esetben találtak egyetértésre.

A magyar gondolkodók sorát áttekintve összegzőképpen megállapíthatjuk, hogy a transzcendentális neotomizmus Magyarországon Karl Rahner nyomán, az 1960–70-es évektől fogva jelentkezik. Rahner felfogását leginkább Nyíri Tamás és Szabó Ferenc ismertette és méltatta, saját – más fogantatású és tematikájú – műveikben ugyanakkor a transzcendentális módszer kevésbé játszik szerepet. A transzcendentális módszer mindenekelőtt és egészében Weissmahr Béla és Turay Alfréd munkásságában érvényesül.



A szerző korábbi kötetei

- Az isteni és az emberi természetről. Görög egyházatyák művei, 1–2. köt. Atlantisz, Budapest, 1994. (Szerkesztés, bevezetés, jegyzetek.)
- Prohászka Ottokár: Naplójegyzetek, 3. köt. Agapé – Távatok – Ottokár Püspök Alapítvány, Szeged – Székesfehérvár, 1997. (Szerkesztés, jegyzetek. Társszerkesztő: Szabó Ferenc S. J.)
- Élő kereszténység. Prohászka Ottokár indexre került művei. Kairosz, Budapest, 1998. (Szerkesztés, utószó.)
- Orientations. Papers presented to the Conferences of Dutch and Hungarian Philosophers, 1986–1990. Shaker Publishing, Maastricht, 2000. (Társszerkesztés, könyvrészlet.)
- Egy magyar katolikus gondolkodó: Mihelics Vid életműve. Magyar Egyháztörténeti Enciklopédia Munkaközösség, Budapest, 2002.
- Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban. Fejezetek a patrisztika történetéből. Jel Kiadó, Budapest, 2002.
- „Tudom, kinek hittem.” Patrisztikus tanulmányok. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2003. (Szerkesztés, bevezetés, könyvrészletek.)
- Prohászka Ottokár: Modern pünkösöd. Válogatott írások. Tinta Kiadó, Budapest, 2005. (Szerkesztés, bevezetés, jegyzetek.)
- Jacques Maritain. Tanulmányok (Társ szerző: Turgonyi Zoltán). L'Harmattan, Budapest, 2006.
- Kereszténység és filozófia. Tanulmányok. Kairosz, Budapest, 2006.
- Filozófiai kultúra. Válogatott írások. Tinta Kiadó, Budapest, 2008.
- Hét szó a kereszten. (Szerkesztés, könyvrészletek.) Szent Gellért Kiadó, Budapest, 2010.
- Molnár Tamás eszmevilága. (Szerkesztés, bevezetés, könyvrészletek.) Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola – Gondolat Könyvkiadó – Barankovics István Alapítvány, Budapest, 2010.
- Ervin Gábor emlékezete – Ervin Gábor bölcséleti munkái. Fejezet a magyar neotomizmus történetéből. (Szerkesztés, könyvrészlet.) L'Harmattan Könyvkiadó, Budapest, 2012.
- Pauler Ákos filozófiája. (Szerkesztés, könyvrészlet.) MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet, Budapest, 2014.
- A filozófia története. Tomori Pál Főiskola, Kalocsa, 2015.
- A filozófia tankönyve. Szent István Társulat, Budapest, megjelenés alatt.

Tartalom

1. Az ember a világban	5
Természet és emberi természet	7
A filozófia háromszöge és Európa három gyökere	16
Az egész fogalma és a kultúra egészsége	40
A jövő filozófiája és a filozófia jövője	48
2. A keresztény örökség	57
Előhang a „keresztény filozófia” fogalmához	59
A keresztény filozófia mint „Nagy Elmélet”	65
Az „Imitatio Christi” két ezredfordulón	73
Szent Ágoston pedagógiája	82
Az európai értékek nyomában	90
A velünk élő egyházatyák	93
A kereszt hatalma	95
Pünkösöd után	97
3. Filozófiai tájékozódások	99
Fogalomharc és létharc	101
A síró és a nevető filozófus	111
Az államférfi	125
Mi a konzervativizmus?	131
Gondolatok a magyar kultúra ünnepén	139
A bölcsesség szeretete	143
„Mi dolgunk a világon?”	147
4. Prohászka Ottokár	151
Laudatio. Prohászka Ottokár hitéleti és szociális tevékenysége	153
Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés	156
Az index-ügy száz év távlatából	163
Prohászka Ottokár sokakkal állt harcban	173
5. Molnár Tamás	179
Molnár Tamás eszmevilága	181
Kereszténység és humanizmus	184
Beszélgetések Molnár Tamásról és a filozófiáról	193

Elárvult kérdések	201
A konzervativizmus, a katolicizmus és a jobboldaliság fogalmai	203
6. Európai filozófia – magyar filozófia	213
A magyarországi Bergson-recepció tipológiájához	215
Pauler Ákos vallásfilozófiája	238
Weissmahr Béla theodíceájának helye a magyar katolikus gondolkodásában	253
A szerző korábbi kötetei	267
Tartalom	269